MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

VII



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

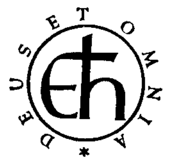
Volumen 152

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

Publicado bajo la dirección de

HUBERT JEDIN

VII



BARCELONA

EDITORIAL HERDER

1978

HUBERT JEDIN

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

TOMO SÉPTIMO

LA IGLESIA ENTRE LA REVOLUCIÓN Y LA RESTAURACIÓN

Por

ROGER AUBERT - JOHANNES BECKMANN
PATRICK J. CORISH - RUDOLF LILL

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1978

Versión castellana de ALEJANDRO ESTEBAN LATOR ROS, de la obra publicada bajo la dirección de
HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte*, tomo VI/1,
Por ROGER AUBERT, JOHANNES BECKMANN, PATRICK J. CORISH, RUDOLF LILL,
Verlag Herder KG, Friburgo de Brisgovia 1971

ISBN 84-254-0689-7 rústica, obra completa
ISBN 84-254-0690-0 tela, obra completa
ISBN 84-254-0691-9 rústica, tomo VII
ISBN 84-254-0692-7 tela, tomo VII

DEPÓSITO LEGAL: B. 32.488-1977

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

PARTE TERCERA: ENTRE LAS REVOLUCIONES DE 1830 Y LA CRISIS DE 1848

PARTE CUARTA: LA REACCIÓN CATÓLICA CONTRA EL LIBERALISMO

PRÓLOGO

En los siglos XIX y XX viene a ser de hecho la Iglesia lo que había sido siempre *de iure*, tal como ella misma se entendía, Iglesia universal. Si bien Europa conserva la primacía del espíritu, sin embargo, las antiguas y nuevas iglesias de los otros continentes adquieren cada vez mayor importancia, de resultas, en parte, de la economía mundial y de las comunicaciones internacionales. El ritmo y la extensión de su crecimiento se hacen patentes si se compara la composición del episcopado mundial en el concilio Vaticano I con la del Vaticano II. Ahora bien, precisamente estos concilios demuestran también que en cuanto a la teología y a la espiritualidad sigue Europa yendo a la cabeza. Para tomar en la debida consideración ambos puntos de vista ha parecido necesario consagrar mayor espacio en este Manual a la exposición de los siglos XIX y XX. Por esta razón lo que se pensó que sería un solo tomo se ha dividido en dos, con lo cual ha sido posible escudriñar las raíces de nuestra actualidad eclesial en el transcurso del siglo pasado. El tomo IX seguirá la evolución hasta el concilio Vaticano II, si bien su escasa distancia en el tiempo y el estado de las fuentes no permiten formular todavía juicios definitivos.

Hemos puesto empeño en dirigir la mirada a la Iglesia universal, evitando circunscribirnos —como sucede por lo regular involuntariamente— al propio país al que pertenecen los respectivos autores. La exposición del *Kulturkampf* prusiano, cuyo origen y

punto culminante corresponde todavía propiamente a este tomo VII —que aun así ha resultado ya muy voluminoso— se ha dejado para el tomo siguiente, en el que se describe todo proceso de la disputa hasta su liquidación bajo León XIII.

Mientras que el tomo VI pudo todavía esbozar la ulterior evolución de la Reforma tratada por extenso en el tomo V, los siglos XIX y XX ofrecen un cuadro tan diferenciado de las iglesias de la reforma, que no es posible presentarlo en este volumen tal como lo exige su importancia. Así pues, en este tomo y en el siguiente sólo se tratará de estas iglesias en la medida en que sea necesario para la inteligencia de la historia de la Iglesia católica. Precisamente esta restricción desearíamos que fuese entendida como expresión de una actitud ecuménica, como la que late en el *Atlas zur Kirchengeschichte* (= Atlas de Historia de la Iglesia), en el cual se puede seguir la evolución externa de las Iglesias cristianas.

Queremos esperar que el gran número de lectores de esta obra, que tanta satisfacción nos proporciona, aprueben la idea de dedicar dos tomos a la parte postrera, aunque ello les imponga un mayor sacrificio financiero.

Al señor Walter Burkart, jefe del departamento de corrección en la editorial Herder (de Friburgo de Brisgovia), quisiéramos expresar aquí toda nuestra gratitud por la compilación del índice analítico de este tomo.

HUBERT JEDIN

ÍNDICE DE SIGLAS

ADRomana = «Archivio della Deputazione Romana di Storia Patria», Roma 1935ss (1878-1934: ASRomana).

AFP = «Archivum Fratrum Praedicatorum», Roma 1931ss.

AGKKN = «Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland», Utrecht 1959ss.

AHPont = «Archivum historiae pontificiae», Roma 1963ss.

AHR = «The American Historical Review», Nueva York 1895ss.

AHRF = «Annales historiques de la Révolution française», París 1924ss.

AHSI = «Archivum historicum Societatis Iesu», Roma 1932ss.

AHVNrh = «Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln», Colonia 1855ss.

AIA = «Archivo Ibero-Americano», Madrid 1914ss.

AkathKR = «Archiv für Katholisches Kirchenrecht» (Innsbruck) Maguncia 1857ss.

Albers Herstel = P. ALBERS, *Geschiedenis van het herstel der hiërarchie in de Nederlanden,* 2 vols., Nimega - La Haya 1903-04.

Albers Lib.saec. = [P. ALBERS], *Liber saecularis historiae Societatis Iesu ab anno 1814 ad annum 1914,* Roma 1914.

Ammann = A.M. AMMANN, *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950.

AMrhKG = «Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte», Espira 1949ss.

Anthropos = «Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde», Mödling 1906ss.

Antonianum = «Antonianum», Roma 1926ss.

AÖG = «Archiv für österreichische Geschichte», Viena 1865ss.

AOP = «Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum», Roma 1892ss.

ArchSR = «Archives de Sociologie des religions», París 1956ss.

ArSKG = «Archiv für schlesische Kirchengeschichte», pub. por K. Engelbert, I-VI Breslau 1936-41, VIIss Hildesheim 1949ss.

ASRomana = «Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria», Roma 1878-1934 (desde 1935: ADRomana).

ASS = «Acta Sanctae Sedis», Roma 1865-1908.

AstIt = «Archivio storico Italiano», Florencia 1842ss.

Aubert, Pie IX = R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, pub. por A. FLICHE y V. MARTIN, 21), París ^{2}1962.

Aubert, Vat = R. AUBERT, *Vaticanum I*, trad. de K. Bergner (Geschichte der ökumenischen Konzilien XII), Maguncia 1965; trad. cast.: *Vaticano I*, vol. 12 de *Historia de los Concilios Ecuménicos*, Eset, Vitoria 1971.

Aubert-Martina = R. AUBERT, *Il pontificato di Pio IX*, trad. de G. Martina, con notas y apéndice, Turín ^{2}1969.

Backmund = N. BACKMUND, *Monasticon Praemonstratense*, I-III Straubing 1949ss.

Bastgen = F. BASTGEN, *Die römische Frage*, 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1917-19.

Baunard = L. BAUNARD, *Un siècle de l'Église de France 1800-1900*, París ^{3}1902.

Becqué = M. BECQUÉ, *Le cardinal Dechamps*, 2 vols., Lovaina 1956.

Bellesheim, Irland = A. BELLESHEIM, *Geschichte der Katholischen Kirche in Irland*, 3 vols., Maguncia 1890-91.

Bellesheim, Schottland = A. BELLESHEIM, *Geschichte der Katholischen Kirche in Schottland*, Maguncia 1883.

Belvederi = R. BELVEDERI, *Il papato di fronte alla Rivoluzione ed alle conseguenze del Congresso di Vienna (1775-1846): I Papi nella storia*, pub. por P. PASCHINI y P. BREZZI II, Roma 1951, 767-930.

Bernasconi = A.M. BERNASCONI, *Acta Gregorii Papae XVI, auspice card. Vanutelli recensita*, 4 vols., Roma 1901-04.

BIHBR = «Bulletin de l'Institut historique belge de Rome», Bruselas-Roma 1919ss.

Bihlmeyer-Tüchle = K. BIHLMEYER y H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte*, I: *Das christliche Altertum*, Paderborn ^{14}1955, II: *Das Mittelalter*, ibid. ^{14}1955, III: *Die Neuzeit und die neueste Zeit*, ibid. ^{18}1968.

BLE = «Bulletin de littérature ecclésiastique», Toulouse 1899ss.

BnatBelg = «Biographie nationale. Publiée par l'Académie de Belgique», 35 vols., Bruselas 1866-1970.

Boudou = A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie. Leurs relations diplomatiques au XIX^{e} siècle*, 2 vols., París 1922-25.

Brugerette = J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine*, 3 vols., París 1933-38.

BStBiS = «Bolletino storico-bibliografico subalpino», Turín 1896ss.

BullRomCont = *Bullarii Romani Continuatio*, pub. por A. BARBERI y A. SPETIA, 19 vols., Roma 1835-58.

Burnichon = J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle,* 4 vols., París 1914-22.

Cath = «Catholica. Jahrbuch (Vierteljahresschrift) für Kontroverstheologie» (Paderborn) Münster 1932ss.

CathEnc = *The Catholic Encyclopedia,* pub. por CH. HERBERMANN y otros, 15 vols., Nueva York 1907-1912; además Índice de vols., 1914 y vol. supl. 1922.

Catholicisme = *Catholicisme. Hier - Aujourd'hui - Demain,* pub. por G. JACQUEMET, París 1948ss.

CH = «Church History», Nueva York - Chicago 1932ss.

CHR = «The Catholic historical Review», Washington 1915ss.

ChStato = *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di P. Pirri,* pub. por R. AUBERT, A.M. GHISALBERTI, E. PASSERIN D'ENTRÈVES, 2 vols., Padua 1962.

Cîteaux = «Cîteaux. Commentarii cistercienses», Westmalle (Bélg.) 1950ss.

CivCatt = «La Civiltà Cattolica», Roma 1850ss (1871-87 Florencia).

CodCanOrFonti = *S. Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione Canonica Orientale. Fonti,* 3.ª serie, Roma 1931ss.

Colapietra = R. COLAPIETRA, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich,* Brescia 1963.

ColLac = *Collectio Lacensis: Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum,* pub. por los jesuitas de Maria Laach, 7 vols., Friburgo de Brisgovia 1870-90.

CollFr = «Collectanea Franciscana, Roma 1931ss.

CPF = «Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide», I (1622-1866), II (1867-1906) Roma 1907.

D = H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona [32]1963.

DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie,* pub. por F. CABROL y H. LECLERCQ, 15 vols., París 1903-53.

Daniel-Rops = DANIEL-ROPS, *LÉglise des Révolutions,* 2 vols., París 1960-63.

Dansette = A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine,* 2 vols., París 1948-51.

DBI = *Dizionario biografico degli Italiani,* pub. por A.M. GHISALBERTI, Roma 1960ss.

DDC = *Dictionnaire de droit canonique,* pub. por R. NAZ, 7 vols., París 1935-65.

Debidour, Histoire = A. DEBIDOUR, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870,* 2 vols., París 1891.

Debidour, IIIe République = A. DEBIDOUR, *L'Église catholique et l'État sous la Troisième République, 870-1906,* 2 vols., París 1906.

de Clercq = CH. DE CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques (Histoire des conciles* XI), 2 vols., París 1949-52.

Delacroix = *Histoire universelle des missions catholiques,* pub. por. S. DELACROIX, 4 vols. París - Mónaco 1957-59.

de Montclos = X. DE MONTCLOS, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église, 1846-1878*, París 1965.

DHGE = *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, pub. por A. BAUDRILLART y otros, París 1912ss.

DictEnglCath = *A Literary and Biographical History or Bibliographical Dictionary of the English Catholics from 1534 to the Present Time*, por J. GILLOW, 5 vols., Londres - Nueva York, s.f. (1885ss); reelaborado por H. THURSTON, Londres 1925ss.

DSAM = *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*, pub. por M. VILLER y otros, París 1932ss.

DThC = *Dictionnaire de théologie catholique*, pub. por A. VACANT y E. MANGENOT, contin. por É. AMANN, 15 vols., París 1930, más tablas generales.

Dupeux = G. DUPEUX, *La société française 1789-1960* (Collection U, série «Histoire contemporaine»), París 1964.

Duroselle = J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France 1822-1870*, París 1951.

DVfLG = «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», Halle 1923ss.

ECatt = *Enciclopedia Cattolica*, 12 vols., Roma 1949-54.

ED = «Euntes docete (Commentaria urbana)», Roma 1948ss.

EEAm = *Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana*, 70 vols., Barcelona 1908-1930.

Éfranc = «Études franciscaines», París 1909-40; NS 1950ss.

Ellis, AmCath = J.T. ELLIS, *American Catholicism (The Chicago History of American Civilization)*, Chicago 1956.

Ellis, Documents = *Documents of American Catholic History*, pub. por J.T. ELLIS, Milwaukee 1956.

Engel-Janosi = FR. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan*, 2 vols., Graz 1958-60.

EnI = *Enciclopedia Italiana di scienze, lettere ed arti*, 35 vols., Roma 1929-37, vol.-supl. 1938, vol.-índice 1939, segundo vol.-supl. (1938-48) ibid. 1948-49.

ÉO = «Échos d'Orient», París 1897ss.

EThL = «Ephemerides Theologicae Lovanienses» (Brujas), Gembloux 1924ss.

Études = «Études», París 1856ss (hasta 1896: «Études religieuses»).

Feine RG = H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, I: *Die katholische Kirche*, Graz [4]1964.

Fliche-Martin = *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, publicada bajo la dirección de A. FLICHE y V. MARTIN, París 1935ss.

FreibDiözArch = «Freiburger Diözesan-Archiv», Friburgo de Brisgovia 1865ss.

Friedrich = J. FRIEDRICH, *Geschichte des Vaticanischen Conzils*, 3 vols., Nördlingen 1877-1887.

FZThPh = «Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie» (antes

de 1914: «Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie»; 1914-54: DTh), Friburgo.

Goyau = G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse au XIXe siècle,* 4 vols., París 1905-09.

Gr = «Gregorianum», Roma 1920ss.

Grabmann G = M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit,* Friburgo de Brisgovia 1933.

GregMC = *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa* (Miscellanea historiae pontificiae XIII/XIV) 2 vols., Roma 1958.

Grimaud = L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France,* 6 vols., Grenoble - París 1944-54.

GRM = «Germanisch-Romanische Monatsschrift», Heidelberg 1909-42 y 1951ss.

Gurian = W. GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914,* Friburgo de Brisgovia 1929.

Hagen R = A. HAGEN, *Geschichte der Diözese Rottenburg,* 3 vols., I Stuttgart 1957.

HAHR = «Hispanic American Historical Review», Durham (North Carolina) 1918ss.

Hajjar = J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient,* París 1962.

Hales = *Pio Nono, a Study in European Politics and Religion in the 19th Century,* Londres 1954.

Heimbucher = M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,* 3 vols., Paderborn [2]1907-08; [3]1932-34, ibid. en 2 vols.

Hermelink = H. HERMELINK, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart,* I-III Stuttgart-Tubinga 1951-55.

HistCathFr = A. LATREILLE, J.R. PALANQUE, É. DELARUELLE y R. RÉMOND, *Histoire du catholicisme en France,* III *La période contemporaine,* París 1962.

HJ = «Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» (Colonia 1880ss), Munich 1950ss.

Hocedez = E. HOCEDEZ, *Histoire de la Théologie au XIXe siècle,* Bruselas - París I 1948, II 1952, III 1947.

Hochland = «Hochland», Munich 1903ss.

Holzapfel = H. HOLZAPFEL, *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens,* Friburgo de Br. 1909.

HPBl = *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland,* pub. por F. BINDER y G. JOCHNER, 171 vols., Munich 1838-1923.

HRSt = «Historical Records and Studies of the United States Catholic Historical Society», Philadelphia 1884ss.

HS = «Hispania Sacra», Madrid 1948ss.

Hurter = H. HURTER, *Nomenclator literarius theologiae catholicae,* 6 vols., Innsbruck [3]1903-1913; I [4]1926 pub. por F. PANGERL.

IER — «The Irish ecclesiastical record», Dublín 1864ss.

Irénikon = «Irénikon», Amay-Chevetogne 1926ss.

JEH = «The Journal of Ecclesiastical History», Londres 1950ss.
Jemolo = A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Turín [2]1963.
JLW = «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», Münster 1921-41 (ahora ALW).
JP = *Jus pontificium de Propaganda fide, Pars Iª complectens Bullas, Brevia, Acta S. Sedis*, pub. por R. De Martinis, 7 vols., Roma 1888-97.
Jürgensen = K. JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jh.*, Wiesbaden 1963.
Katholik = «Der Katholik», Maguncia 1821ss (índice general para 1821-89).
KuD = «Kerygma und Dogma», Gotinga 1955ss.
Latourette, Christianity = K.S. LATOURETTE, *Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, 5 vols., Nueva York 1958-62.
Latourette, Expansion = K.S. LATOURETTE, *A. History of the Expansion of Christianity*, 7 vols., Nueva York - Londres 1937-45.
Le Bras S = G. LE BRAS, *Études de sociologie religieuse*, 2 vols., París 1955-56.
Lecanuet = E. LECANUET, *L'Église et l'État en France sous la Troisième République*, 4 vols., París 1907-30.
Leflon = J. LEFLON, *La crise révolutionnaire 1789-1846 (Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, pub. por A. FLICHE y V. MARTIN, 20), París 1949.
LJ = «Liturgisches Jahrbuch», Münster 1951ss.
Lösch = ST. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz, 1823-1871*, Munich 1955.
LThK[2] = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia [2]1957-68.
Maaß = F. MAAß, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich*, I-V Viena 1951ss (Fontes rerum Austriacarum II/71-74).
MAH = «Mélanges d'archéologie et d'histoire», París 1880ss.
Mansi = J.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vols., Florencia - Venecia 1757-98; reimpr. y cont. por L. PETIT y J.B. MARTIN en 60 vols., París 1899-1927.
Mathew = D. MATHEW, *Catholicism in England*, Londres 1936.
McAvoy = TH. MCAVOY, *A History of the Catholic Church in the United States*, Notre-Dame (Indiana) 1969.
MCom = «Miscelánea Comillas», Comillas/Santander 1943ss.
MD = «Maison-Dieu», París 1945ss.
Mellor = A. MELLOR, *Histoire de l'anticléricalisme français*, París 1966.
Mercati = A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, 2 vols., Roma 1919-54.
Meulemeester = M. DE MEULEMEESTER, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, I-III Lovaina 1933-39.
MF = «Miscellanea francescana», Rom. 1886ss.
MH = «Missionalia Hispanica».

MIÖG = «Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung (Innsbruck) Graz - Colonia 1880ss.

MiscMercati = *Miscellanea Giovanni Mercati*, 6 vols., Roma 1946.

Mollat = G. MOLLAT, *La Question romaine de Pie VI à Pie XI*, París 1932.

Moroni = G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 103 vols., Venecia 1840-61, y 6 vols. índice 1878s.

Mortier = A. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, París 1903ss.

MÖSTA = «Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs», Viena 1948ss.

MThZ = «Münchener Theologische Zeitschrift», Munich 1950ss.

NAG = «Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen» hasta 1940: NGG), Gotinga 1941ss.

NDB = «Neue Deutsche Biographie», Berlín 1953ss.

NRTh = «Nouvelle Revue Théologique», Tournai - Lovaina - París 1849ss.

NZM = «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft», Beckenried 1945ss.

ÖAKR = «Österreichisches Archiv für Kirchenrecht», Viena 1950ss.

ÖBL = «Österreichisches Biographisches Lexikon», Graz - Colonia 1954ss.

OrChrP = Orientalia Christiana periodica», Roma 1935ss.

Pastor = L.v. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, 16 vols., Friburgo de Brisgovia 1855ss; versión castellana: *Historia de los papas*, Gustavo Gili, Barcelona.

Pouthas = CH. POUTHAS, *L'Église catholique de l'avènement de Pie VII à l'avènement de Pie IX* (Les Cours de Sorbonne), París 1945.

PrJ = «Preußische Jahrbücher», Berlín 1858ss.

PrOrChr = «Le Proche-Orient chrétien», Jerusalén 1951ss.

QLP = «Questions liturgiques et paroissiales», Lovaina 1921ss.

RACHS = «Records of the American Catholic Historical Society», Philadelphia 1884ss.

RAM = «Revue d'ascétique et de mystique», Toulouse 1920ss.

Rémond = R. RÉMOND, *La Droite en France, de la Première Restauration à la Ve République*, París ²1963.

RevSR = «Revue des Sciences Religieuses», Estrasburgo 1921ss.

RF = «Razón y Fe», Madrid 1901ss.

RGB = «Revue générale belge», Bruselas 1945ss.

RH = «Revue historique», París 1876ss.

RHE = «Revue d'histoire ecclésiastique», Lovaina 1900ss.

RHEF = «Revue d'histoire de l'Église de France», París 1910ss.

RHLR = «Revue d'histoire et de littérature religieuse», París 1896-1907.

RHM = «Revue d'histoire des missions», París 1924ss.

RHPhR = «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», Estrasburgo 1921ss.

RhVJBll = «Rheinische Vierteljahresblätter», Bonn 1931ss.

Rigault = G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, 9 vols., París 1936-53.

Ris = «Risorgimento», Bruselas 1958ss.

ROC = «Revue de l'Orient chrétien», París 1896ss.
Rogier KG = *Geschichte der Kirche,* pub. por L. ROGIER, R. AUBERT y D. KNOWLES, IV, Einsiedeln 1966.
Rogier, KathHerleving = L. ROGIER, *Katholieke Herleving. Geschiedenis van Katholiek Nederland sinds 1851,* La Haya 1956.
RömHM = «Römische Historische Mitteilungen», Graz-Colonia 1958ss.
Roskovany = A. DE ROSKOVANY, *Romanus Pontifex tamquam Primas Ecclesiae et Princeps civilis e monumentis omnium saeculorum demonstratus,* 20 vols., Nitra 1867-90.
RPol = «Review of Politics», Notre Dame (Indiana) 1939ss.
RQ = «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte», Friburgo de Brisgovia 1887ss.
RQH = «Revue des questions historiques», París 1866ss.
RRosm = «Rivista Rosminiana», Stresa 1906ss.
RSIt = «Rivista storica Italiana», Nápoles 1884ss.
RSoc = «Recherches sociographiques», Quebec 1960ss.
RSPhTh = «Revue des sciences philosophiques et théologiques», París 1907ss.
RSR = «Recherches de science religieuse», París 1910ss.
RSTI = «Rivista di storia della Chiesa in Italia», Roma 1947ss.
RStRis = «Rassegna storica del Risorgimento», Roma 1913ss.
RStT = «Rassegna storica toscana», Florencia 1955ss.
Saeculum = «Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte», Friburgo de Brisgovia 1950ss.
Salvatorelli = L. SALVATORELLI, *Chiesa e Stato dalla Rivoluzione francese ad oggi,* Florencia 1955.
SC = «Scuola Cattolica», Milán 1873ss.
Scheffczyk = *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jh.,* pub. por L. Scheffczyk, Brema 1965.
Schmidlin PG = J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit,* I-IV Munich 1933-1939.
Schmitz GB = PH. SCHMITZ, *Histoire de l'orde de S. Benoît,* IV y VII (Maredsous 1948 y 1956).
Schnabel G = F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert,* Friburgo de Br. I ^{4}1948, II ^{2}1949, III ^{3}1954, IV ^{3}1955.
Scholastik = «Scholastik», Friburgo de Br. 1926ss.
Schrörs, Braun = H. SCHRÖRS, *Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jh., Johann Wilhelm Joseph Braun,* Bonn 1925.
Schulte = J.F. v. SCHULTE, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts,* 3 vols. (vol. III en 2 part.), Stuttgart 1875-80.
SE = *Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen,* Brujas 1948ss.
Seppelt-Schwaiger = F.X. SEPPELT, *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts,* I, II, IV, V Leipzig 1931-41; I Munich ^{2}1954, II ibid. ^{2}1955, III ibid. 1956, IV ibid. ^{2}1959.
Simon, Rencontres = A. SIMON, *Rencontres mennaisiennes en Belgique*

(Académie royale de Belgique, Mémoires de la Classe des Lettres, LVI/3), Bruselas 1963.

Simon, Sterckx = A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps,* 2 vols., Wetteren 1950-51.

SM = «Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden bzw. zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige», Munich 1880ss (desde 1911, nueva serie).

Sommervogel = C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* vol. I-IX, Bruselas - París ^{2}1890-1900; vol. X (anotaciones de E.M. Rivière) Toulouse 1911ss; vol. XI (Histoire par P. Bliard) París 1932.

SourcesHist.rel.Belg. = *Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Époque contemporaine. Colloque Bruxelles 1967* (Centre interuniversitaire d'histoire contemporaine, Cahiers 54), Lovaina - París 1968.

SpAzLCIt = *Spiritualità e Azione del laicato cattolico italiano,* 2 vols. (Italia sacra 11/12), Padua 1969.

Spini = G. SPINI, *Risorgimento e protestanti,* Nápoles 1956.

SPM = *Sacrum Poloniae Millenium,* Roma 1954.

StdZ = «Stimmen der Zeit» (antes de 1914: «Stimmen aus Maria-Laach»), Friburgo de Brisgovia 1871ss.

StL^5 = *Staatslexikon,* pub. por H. Sacher, Friburgo de Brisgovia ^{5}1926-32 (StL^6: ibid 1957ss).

StMiss = «Studia Missionalia», Roma 1943ss.

Streit = *Bibliotheca Missionum,* iniciada por R. Streit, continuada por J. Dindinger (Münster, Aquisgrán), Friburgo de Br. 1916ss, 28 vols.

StudFr = «Studi francescani», Arezzo - Florencia 1903ss.

SZG = «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», Zurich 1951ss.

ThGl = «Theologie und Glaube», Paderborn 1909ss.

ThJ = «Theologische Jahrbücher», Leipzig 1842ss.

ThQ = «Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss; Stuttgart 1946ss.

TThZ = «Trierer Theologische Zeitschrift» (hasta 1944: «Pastor Bonus»), Tréveris 1888ss.

Villoslada = R.G. VILLOSLADA, *Manual de historia de la Compañía de Jesús,* Madrid ^{2}1954.

Walz = A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum,* Roma ^{2}1948.

Weill, Cath. lib. = G. WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France 1828-1908,* París 1909.

Weill, Idée laïque = G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle,* París 1929.

Winter, Byzanz = E. WINTER, *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine,* Leipzig 1942.

Winter, Rußbland = E. WINTER, *Rußland und das Papsttum* II: *Von der Aufklärung bis zur Oktoberrevolution,* Berlín 1961.

WiWei = «Wissenschaft und Weisheit» Düsseldorf 1934ss.

WZ = «Westfälische Zeitschrift. Zeitschrift für vaterländische Geschichte», Münster 1838ss.

ZAGV = «Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins», Aquisgrán 1879ss.
ZBLG = «Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte», Munich 1928ss.
ZGObrh = «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», Karlsruhe 1851ss.
ZKG = «Zeitschrift für Kirchengeschichte» (Gotha), Stuttgart 1876ss.
ZKTh = «Zeitschrift für Katholische Theologie» (Innsbruck), Viena 1877ss.
ZMR = «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 34ss Münster 1950ss («Zeitschrift für Missionswissenschaft» 1-7, ibid. 1911-27; «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 18-25 ibid. 1928-35; «Zeitschrift für Missionswissenschaft», 26-27 ibid. 1935-37; «Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», 28-33 ibid. 1938-41, 1947-49).
ZRGG = «Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte», Marburgo 1948ss.
ZSKG = «Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte», (Stans) Friburgo 1907ss.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

1. Historia general

a) *Historia universal*

O. Westphal, *Weltgeschichte der Neuzeit 1750-1950*, Stuttgart 1953.
F. Valjaveč (dir.), *Historia Mundi*, ix y x, Berna 1961.
G. Mann (dir.), *Propyläen-Weltgeschichte*, vii y viii, Berlín 1960.
D.K. Fieldhouse, *Die Kolonialreiche seit dem 18. Jh.* (Fischer-Weltgeschichte, 29) Francfort del Meno 1965.

b) Europa

B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1932; trad. al.: *Geschichte Europas im 19. Jh.* Stuttgart 1950.
W. Mommsen, *Geschichte des Abendlandes von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart 1789-1945*, Munich 1951.
H. Herzfeld, *Die moderne Welt 1789-1945*, 2 vols., Brunswick [5]1966.
L. Salvatorelli, *Storia del novecento*, Florencia 1957.
M. Beloff y otros (dir.), *L'Europe du XIXe et du XXe siècle*, i, París 1959 (sobre 1815-70).
J.B. Duroselle, *L'Europe de 1815 à nos jours. Vie politique et relations internationales* (Nouvelle Clio 38), París 1964.
G.A. Craig, *Europe since 1815*, Londres [2]1966.
A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, 8 vols., París 1885-1904, [12]1908-11.
J.L. Godechot, *La grande nation. L'expansion révolutionnaire de la France dans le monde de 1789 à 1799*, 2 vols., París 1956.

E. NAUJOKS, *Die Französische Revolution und Europa*, Stuttgart 1969.
L. BERGERON - F. FURET - R. KOSELLECK, *Das Zeitalter der europ. Revolution 1780-1848* (Fischer-Weltgeschichte, 26), Francfort del Meno 1969.
L. SALVATORELLI, *La rivoluzione europea 1848-1849*, Milán 1949.
P. ROBERTSON, *Revolutions of 1848*, Nueva York ²1960.

c) Francia

R. RÉMOND, *La vie politique en France depuis 1789*, 2 vols., París 1965-69,
—, *La Droite en France de 1815 à nos jours*, París ²1963.
J.L. GODECHOT, *Les révolutions, 1770-1799*, París ²1965.
F. FURET - D. RICHET, *La Révolution française*, 2 vols., París 1965-66.
J.L. GODECHOT, *La contre-révolution, doctrine et action, 1789-1804*, París 1961.
—, *L'Europe et l'Amérique à l'époque napoléonienne 1800-1815*, París 1967.
B. GROETHUYSEN, *Philosophie de la Révolution française*, París 1956; trad. al.: *Philosophie der Französischen Revolution*, Neuwied - Berlín 1971.
I. KAPLOW (dir.), *New Perspectives on the French Revolution*, Nueva York 1965.
A. GÉRARD, *La Révolution française, mythes et interprétations 1799-1970*, París 1970.
G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration*, París ²1963.
J. CHASTENET, *Histoire de la Troisième République*, 7 vols., París 1952-63.
G. DUPEUX, *La Société française 1789-1960*, París 1964.
J.L. GODECHOT, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire*, París ²1968.
F. PONTEIL, *Les institutions de la France de 1814 à 1870*, París 1966.
A. PROST, *L'enseignement en France 1800-1967*, París 1968.
L. DUGUIT - H. MONNIER - R. BONNARD, *Les constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789*, París ⁷1952.
«Le Moniteur Universel» (1799/1868), y «Journal officiel», París 1869ss, sobre legislación y discursos parlamentarios.

d) Bélgica, Países Bajos, Luxemburgo

P. GERIN - S. VERVAECK - J. DE BELDER - J. HANNES, *Bibliographie de l'histoire de Belgique 1789-1914*, 3 vols., Lovaina, 1960-66.
H. PIRENNE, *Histoire de Belgique*, VI-VII, Bruselas 1926-32.
Algemene Geschiedenis der Nederlanden, pub. por J. VAN HOUTTE y otros VIII-XII, Amberes - Zeist 1955-58.
Histoire de la Belgique contemporaine 1830-1914, pub. por J. DEHARVENG, 3 vols., Bruselas 1928-30.

TH. LUYKX, *Politieke geschiedenis van België van 1789 tot heden,* Bruselas [2]1969.
A. SIMON, *Le parti catholique belge,* Bruselas 1958.

e) España y Portugal

F.G. BRUGUERA, *Histoire contemporaine de l'Espagne,* 1789-1950, París 1953.
R. CARR, *Spain 1808-1939,* Oxford 1966; trad. cast.: *España 1808-1939,* Ariel, Barcelona [2]1970.
M. FERNÁNDEZ ALMAGRO, *Historia política de la España contemporánea,* 2 vols., Madrid 1956-59.
H.V. LIVERMORE, *A New History of Portugal,* Cambridge 1966.

f) Italia

C. SPELLANZON, *Storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia,* 5 vols., Milán 1932-40.
W. MATURI, *Interpretazioni del Risorgimento,* Turín 1962.
L. SALVATORELLI, *Spiriti e figure del Risorgimento,* Florencia [3]1962.
D. MACK SMITH, *Italy. A modern history,* Univ. of Michigan 1959.

g) Países alemanes y Suiza

B. GEBHARDT - H. GRUNDMANN, *Handbuch der deutschen Geschichte,* II-III, Suttgart 1960.
L. JUST (dir.), *Handbuch der deutschen Geschichte,* III, Constanza 1956.
E. MARCKS, *Der Aufstieg des Reiches 1807-78,* 2 vols., Stuttgart 1936.
A.H. SPRINGER, *Geschichte Österreichs seit dem Wiener Frieden 1809,* 2 vols., Leipzig 1863-65.
G. MANN, *Deutsche Geschichte im 19. und 20. Jh.,* Francfort del Meno [2]1966.
A. RAMM, *Germany, 1789 to 1919,* Londres 1967.
TH. S. HAMEROW, *Restauration, Revolution, Reaction. Economics and politics in Germany. 1815-71.* Princeton 1958.
H. HANTSCH, *Die Geschichte Österreichs,* II, Graz [3]1962.
F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jh.,* 4 vols., Friburgo 1929-37.
V. VALENTIN, *Geschichte der deutschen Revolution von 1848-49,* 2 vols., Berlín 1930-31.
R. CHARMATZ, *Österreichs innere Geschichte von 1848 bis 1895,* 2 vols., Leipzig [3]1918.
V. BIBL, *Der Zerfall Österreichs,* 2 vols., Viena 1922-24.
H. v. SRBIK, *Deutsche Einheit,* 4 vols., Munich 1935-42.
E. FUETER, *Die Schweiz seit 1848,* Zurich 1928.

h) Gran Bretaña

G.M. TREVELYAN, *British History in the Nineteenth Century and after,* Londres ²1937.
E. HALÉVY, *History of the English People in the Nineteenth Century,* 6 vols., Londres ²1949-52.

i) Estados Unidos de América

H.G. DAHMS, *Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika,* Munich 1953.
E. SAMHABER, *Geschichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika,* Munich 1954.
E. ANGERMANN, *Die Vereinigten Staaten von Amerika,* en *Historia Mundi,* x, Berna 1961, 253-331 (bibliografía).

j) Iberoamérica

S. DE MADARIAGA, *Auge y ocaso del imperio español en América,* Espasa Calpe, Madrid 1977.
H.V. LIVERMORE (dir.), *Portugal and Brazil,* Oxford 1953.
A.P. WHITAKER, *Die iberoamerikanische Welt von 1825-1920,* en *Historia Mundi,* x, 1961, 332-357 (bibliografía).

II. HISTORIA DE LA IGLESIA

1. *General*

L.A. VEIF, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus,* II: *1800 bis zur Gegenwart,* Friburgo de Brisgovia 1933.
A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Église,* vol. 20: J. LEFLON, *La crise révolutionnaire,* 1789-1846, París 1949; vol. 21: R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX, 1846-1878,* París ²1964, trad. ital. con apéndices de G. MARTINA, Roma ²1970; trad. cast. Edicep, Madrid 1976.
L. ROGIER - R. AUBERT - D. KNOWLES, *Geschichte der Kirche,* IV, Einsiedeln 1966.
E.E. Y. HALES, *The Catholic Church in the Modern World. A Survey from the French Revolution to the present,* Londres 1958.
K.S. LATOURETTE, *Christianity in a Revolutionary Age. A History of Christianity in the 19th and 20th Centuries,* 5 vols., Nueva York 1958-62 (prot.).
K. BIHLMEYER - H. TÜCHLE, *Kirchengeschichte,* III, Paderborn ¹⁸1968.

J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, II, Münster [21]1964.
L. GIRARD, *Le catholisme en Europe de 1814 à 1878* (Les Cours de Sorbonne), París 1962.
DANIEL-ROPS, *L'Église des Révolutions*, 2 vols., París 1960-63.
H. HERMELINK, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart*, 3 vols., Stuttgart 1951-55 (prot.).
K.D. SCHMITT, *Grundriß der Kirchengeschichte*, IV: *Geschichte der Kirche im Zeitalter des Individualismus und des Säkularismus*, Gotinga [3]1960 (prot.).
K.D. SCHMITT - E. WOLF, *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, IV, 1.ª parte: F. HEYER, *Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum ersten Vatikanischen Konzil*, Gotinga 1963 (prot.).

2. *El papado*

J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, 4 vols., Munich 1933-39.
F.X. SEPPELT - G. SCHWAIGER, *Geschichte der Päpste*, Munich 1964.
P. PASCHINI - P. BREZZI, *I papi nella storia*, II, Roma 1961.
CH. LEDRÉ, *Un siècle sous la tiare. De Pie IX à Pie XII*, París 1955.
G. MOLLAT, *La Question romaine de Pie VI à Pie XI*, París 1932.
V. DEL GIUDICE, *La Questione romana*, Roma 1948.
C. BERTHELET, *Conclavi pontifici e cardinali nel secolo XIX*, Roma 1903.
E. DE MARCHI, *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma 1957.
«Notizie dell'anno» (corresp. al 1860); «Annuario pontificio» (1861-70 1912ss); «La Gerarchia cattolica» (1872-1911).

3. *La historia de la Iglesia en los distintos países*

a) Alemania

H. BRÜCK, *Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jh.*, Maguncia 1902-03, 1-273.
G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme*, 4 vols., París 1905-09.
F. HEYER, *Die katholische Kirche von 1648 bis 1870*, Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, pub. por K.D. SCHMIDT - E. WOLF, vol. 4, entrega N, 1.ª parte, Gotinga 1963.
PH. FUNK, *Von der Aufklärung zur Romantik*, Munich 1925.
F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jh.*, IV: *Die religiösen Kräfte*, Friburgo de Brisgovia 1937.
H. SCHRÖRS, *Die Kölner Wirren. Studien zu ihrer Geschichte*, Berlín-Bonn 1927.

H. BASTGEN, *Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof u. dem Hl. Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen*, Paderborn 1936.

H. (B.) BASTGEN, *Die Besetzung der Bischofssitze in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jh.*, 2.ª parte, Paderborn 1941.

R. LILL, *Die Beilegung der Kölner Wirren*, Düsseldorf 1962.

J.-B. KIßLING, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, 3 vols., Münster 1920-21.

R. LILL, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*, Friburgo de Brisgovia 1964.

A.K. HUBER, *Kirche und deutsche Einheit im 19. Jh.*, Königstein 1966.

K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jh.*, Munich 1963.

K. BACHEM, *Vorgeschichte, Gesch. und Politik der deutschen Zentrumspartei*, I, Colonia 1927, reimpr. Aalen 1967.

F. HANUS, *Die preußische Vatikangesandtschaft, 1747-1920*, Munich 1954.

G. FRANZ-WILLING, *Die bayerische Vatikangesandtschaft, 1803-1934*, Munich 1965.

F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan 1846-1918*, I, Graz - Viena - Colonia 1958, cap. 1 y 2.

R. HACKER, *Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Heiligen Stuhl in der Regierungszeit Ludwigs* I, Tubinga 1967.

H. SCHIEL, *J.M. Sailer*, 2 vols., Ratisbona 1948-52.

W. SCHELLBERG, *J. Görres*, Colonia ²1926.

J. JANSSEN, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg*, Friburgo de Brisgovia 1877 (⁴1910, reelaborado por L. v. PASTOR).

E. HOSP, *Hofbauer*, Viena 1951.

R. TILL, *Hofbauer und sein Kreis*, Viena 1951.

O. PFÜLF, *Kardinal Joh. von Geissel*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1895-1896.

L. LENHART, *Bischof Ketteler*, 3 vols., Maguncia 1966-68.

L. v. PASTOR, *August Reichensperger*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia 1899.

F. SCHMIDT, *Peter Reichensperger*, M.-Gladbach 1913.

S.J. SCHÄFFER - J. DAHL, *A. Kolping*, Colonia ⁸1961.

J. FRIEDRICH, *Ignaz von Döllinger*, 3 vols., Munich 1899-1901.

b) Austria

F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan*, 2 vols., Graz 1958-60.

—, *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern 1804 bis 1918*, Viena 1964.

J. GRISAR, *De historia Ecclesiae catholicae austriacae saeculi XIX*, Roma 1936.

A. HUDAL, *Die österreichische Vatikanbotschaft 1806-1918*, Munich 1952.

C. WOLFSGRUBER, *J.O. Rauscher*, Viena 1888.

—, *Kardinal Schwarzenberg*, 3 vols., Viena 1905-17.

c) Francia

G. Bourgin, *Les sources manuscrites de l'histoire religieuse de la France moderne,* RHEF 10 (1924) 27-66 172-206 333-358 466-492.

J. Gadille, *Les sources privées de l'histoire contemporaine du catholicisme en France,* RH 238 (1967) 333-346.

G. Weill, *Le catholicisme français au XIXe siècle,* «Revue de synthèse historique» 15 (1907) 319-356 (con fuentes y bibliografía antigua).

A. Latreille - J.-R. Palanque - É. Delaruelle - R. Rémond, *Histoire du catholicisme en France, III,* París 1962.

W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789 bis 1914,* Friburgo de Brisgovia 1929.

A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine,* 2 vols., París 1948-51.

A. Debidour, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870,* 2 vols., París 1891.

—, *L'Église catholique et l'État sous la IIIe Republique, 1870-1906,* 2 vols., París 1906.

A. Rivet, *Traité du culte catholique et des lois civiles d'ordre religieux,* París 1947.

J. Brugerette, *Le prêtre français et la société contemporaine,* 3 vols., París 1933-38.

F. Boulard, *Essor ou déclin du clergé français,* París 1950.

L. Baunard, *L'Épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la Séparation,* París 1907.

—, *Un siècle de l'Église de France, 1800-1900,* París 1901.

L. Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France,* 6 vols., Grenoble-París 1944-54.

P. Nourisson, *Histoire légale des congrégations religieuses en France depuis 1789,* 2 vols., París 1928.

G. Le Bras, *Études de sociologie religieuse,* 2 vols., París 1955-56; pueden encontrar aquí varios capítulos de *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France,* 2 vols., París 1942-45.

G. Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle,* París 1929.

A. Mellor, *Histoire de l'anticléricalisme français,* París 1966.

P. Droulers, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr. d'Astros,* París 1954.

E. Sevrin, *Un évêque militant et gallican au XIXe siècle, Mgr. Clausel de Montals,* 2 vols., París 1955.

F. Lagrange, *Vie de Mgr. Dupanloup,* 3 vols., París 1883-84; también DHGE xiv, 1070-1122.

A. de Falloux, *Mémoires d'un royaliste,* 2 vols., París 1888; por contra, E. Veuillot, *Le comte de Falloux et ses Mémoires,* París 1888; también DHGE xvi, 1499-1513.

C. de Ladoue, *Mgr. Gerbert, sa vie, ses oeuvres,* 3 vols., París 1870.

F. GOUSSET, *Le cardinal Gousset*, Besançon 1903.
(P. DELATTE), *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, 2 vols., París 1909-10.
J. PAGUELLE DE FOLLENAY, *Vie du cardinal Guibert*, 2 vols., París 1896.
TH. FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire*, 2 vols., París 1870.
L. BAUNARD, *Le cardinal Lavigerie*, 2 vols., París 1896.
X. DE MONTCLOS, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église, 1846-78*, París 1965.
G. BAZIN, *Vie de Mgr. Maret*, 3 vols., París 1891-92.
F. BESSON, *Vie de S. É. le cardinal Mathieu*, 2 vols., París 1882.
J. LEFLON, *Eugène de Mazenod*, 3 vols., París 1957-65.
A. D'ANDIGNÉ, *Un apôtre de la charité, Armand de Melun*, París 1962.
E. LECANUET, *Montalembert*, 3 vols., París 1896-1902.
CH. GUILLEMANT, *P.-L. Parisis*, 3 vols., París 1916-25.
L. BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, 2 vols., París 1893.
C.-J. DESTOMBES, *Vie de S. É. le cardinal Régnier*, 2 vols., París 1885.
M. DE HÉDOUVILLE, *Mgr. de Ségur, sa vie, son action*, París 1957.
F. POUJOULAT, *Vie de Mgr. Sibour*, París 1857.
M.J. ROUËT DE JOURNEL, *Une russe catholique. La vie de Mme Swetchine*, París [2]1953.
E. y F. VEUILLOT, *Louis Veuillot*, 4 vols., París 1902-13.

d) Italia

«Archiva Ecclesiae» 3-4 (1960-61) 87-179 y 223-287.
SILVINO DA NADRO OFMCAP, *Sinodi diocesani italiani. Catalogo bibliografico degli atti a stampa, 1574-1878*, Ciudad del Vaticano 1960.
A.-C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Turín [5]1963.
P. SCOPPOLA, *Chiesa e Stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall' Unità alla Repubblica*, Bari 1967.
—, *Dal Neoguelfismo alla Democrazia cristiana*, Roma 1957.
A. DELLA TORRE, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, Milán 1912.
G. DE ROSA, *Storia del movimento cattolico in Italia*, 2 vols., Bari 1966.
I cattolici italiani dall'800 ad oggi, Brescia 1964.
T. CHIUSO, *La Chiesa in Piemonte dal 1797 ai giorni nostri*, 4 vols., Turín 1888.
T. SALVEMINI, *La statistica ecclesiastica con especiale riguardo al clero in Italia*, Ferrara 1941.
G. SPINI, *Risorgimento e protestanti*, Nápoles 1956.
C. CASTIGLIONI, *Gaysruck e Romilli, arcivescovi di Milano*, Milán 1938.
—, *Mons. Nazari di Calabiana*, Milán 1942.
E. FEDERICI, *Sisto Riario Sforza*, Roma 1945; también G. RUSSO, *Il Card. S. Riari Sforza e l'unità d'Italia*, Nápoles 1962.
J.E. BORREL, *Vie de Mgr. Charvaz*, Chambéry 1909.
P. STELLA, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vols., Zurich 1968-69.
A. CASTELLANI, *Il b. Leonardo Murialdo*, 2 vols., Roma 1966-68.

e) España

J. DEL BURGO, *Fuentes de la Historia de España. Bibliografía de las guerras carlistas y de las luchas políticas del siglo XIX*, 4 vols., Pamplona 1954-60.
V. DE LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España*, VI, Barcelona 1875.
P. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, III/2, Ratisbona 1872; reimpresión Graz 1956.
E.A. PEERS, *The Church in Spain 1737-1937*, Londres 1938.
—, *Spain, the Church and the Orders*, Londres 1939.
J.M. CUENCA, *La Iglesia española ante la Revolución liberal*, Madrid 1971.
J. BECKER, *Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el siglo XIX*, Madrid 1909.
M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, VII, Madrid [2]1932.

f) Bélgica

Sources de l'histoire religieuse de la Belgique. Époque contemporaine. Colloque de Bruxelles 1967, Lovaina 1968.
A. SIMON, *Réunions des évêques de Belgique. Procès-verbaux, 1830-83*, 2 vols., Lovaina 1960-61.
—, *Instructions aux nonces de Bruxelles, 1835-89*, Bruselas 1961.
R. AUBERT, *Kirche und Staat in Belgien im 19. Jh.*, en *Beiträge zur deutschen und belgischen Verfassungsgeschichte im 19 Jh.*, pub. por W. CONZE, Stuttgart 1967.
V. MALLISON, *Power and Politics in Belgian Education, 1815-1961*, Londres 1963.
A. TIHON, *Le clergé et l'enseignement moyen pour garçons dans le diocèse de Malines, 1802-1914* (tesis mecanografiada), Lovaina 1970.
Prêtres de Belgique, 1838-1930, NRTh 57 (1930) 617-744.
150 jaar katholieke arbeidersbeweging in België, 1789-1939, pub. por. S. SCHOLL, 3 vols., Bruselas 1963-66.
N. PIEPERS, *La «Revue générale» de 1865 à 1940*, Lovaina 1968.

g) Portugal

F. DE ALMEIDA, *Historia da Igreja em Portugal*, IV, 1-4, Coimbra 1917-23.
M. DE OLIVEIRA, *Historia eclesiástica de Portugal*, Lisboa 1940.

h) Gran Bretaña e Irlanda

J.H. WHYTE, *Historians of XIXth-cent. English Catholicism*, «Clergy Review» 52 (1967) 791-801.
The English Catholics 1850-1950, pub. por G.A. BECK, Londres 1950.
D. MATHEW, *Catholicism in England*, Londres 1936.
A History of Irish Catholicism, pub. por P.J. CORISH IV-V, Dublín 1968ss.
A. BELLESHEIM, *Geschichte der katholischen Kirche in Schottland*, Maguncia 1883.
P. THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 3 vols., París 1899-1906.
O. CHADWICK, *The Victorian Church*, 2 vols., Londres 1966-1970.
C. BUTLER, *The Life and Times of Bishop Ullathorne*, 2 vols, Londres 1926.
W. WARD, *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, 2 vols., Londres 1897.
—, *The Life of J.H. Cardinal Newman*, 2 vols., Londres 1912.
E. PURCELL, *Life of Cardinal Manning*, 2 vols., Londres 1895.

i) Países Bajos

L.J. ROGIER - N. DE ROOY, *In vrijheid herboren. Katholiek Nederland 1853-1953*, La Haya 1957.
P. ALBERS, *Geschiedenis van het herstel der hiërarchie in de Nederlanden*, 2 vols., Nimega - La Haya 1903-04.
A. COMMISSARIS, *Van toen wij vrij werden 1795-1903*, 2 vols., Groningen 1929.
J. WITLOX, *De Katholieke Staatspartij*, 2 vols., 's-Hertogenbosch 1919-27.
J.A. DE KOK, *Nederland op de breuklijn Rome-Reformatie. Numerieke aspecten van protestantisering en katholieke herleving in de Noordelijke Nederlanden 1580-1880*, Assen 1964.

j) Suiza

A. BÜCHI, *Die katholische Kirche in der Schweiz*, Munich 1902.
T. SCHWEGLER, *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz*, Stans 1945.
K. MÜLLER, *Die katholische Kirche in der Schweiz seit dem Ausgang des 18. Jh.*, Einsiedeln 1928.
F. STROBEL, *Die Jesuiten und die Schweiz im 19. Jh.*, Olten 1954.

k) Escandinavia

A. PALMQVIST, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781,* 2 vols., Uppsala 1954-58.
K. KJELSTRUP, *Norvegia catholica 1843-1943,* Roma 1947.
J. METZLER, *Die apostolischen Vikariate des Nordens,* Paderborn 1919.

l) Rusia y Polonia

A.M. AMMANN, *Abriß der Ostslawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950.
A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie,* 2 vols., París 1922-25.
E. WINTER, *Rußland und das Papstum,* II: *Von der Aufklärung bis zur Oktoberrevolution,* Berlín 1961.
W. URBAN, *Ostatni etap dziejów Kościola w Polsce przed nowym tysiacleciem 1815-1965,* Roma 1966.
O. BEIERSDORF, *Papietswo wobec sprawy polskiej w latach 1772-1864 wybor żródel,* Breslau 1960.
J. WASILEWSKI, *Arcybiskupi i administratorowie archidiecezji Mohylowskiej,* Pinsk 1930.
J.A. MALINOWSKI, *Die deutschen katholischen Kolonien am Schwarzen Meere,* Stuttgart 1927.
ST. ZALESKI, *Jezuici w Polsce,* V, Cracovia 1907.
J. BJELOGOLOVOV, *Akten und Dokumente in bezug auf die Organisation und Verwaltung der römisch-katholischen Kirche in Rußland,* San Petersburgo 1915.
A. WELYKYJ, *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ukrainiae illustrantia,* II, Roma 1954.
S. OLSZAMOWSKA-SKOWRONSKA, *La correspondance des papes et des empereurs de Russie (1814-78) selon les documents authentiques,* Roma 1970.

m) Europa suroriental y oriente próximo

G.G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente cristiano,* 8 vols., Quaracchi 1906-30.
E. VON MÜLINEN, *Die lateinische Kirche im Türkischen Reiche,* Berlín 1903.
F.W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans,* 2 vols., Oxford 1929.
A. SCHOPOFF, *Les Réformes et la protection des chrétiens en Turquie, 1673-1904,* París 1904.
G. GOYAU, *Le protectorat de la France sur les chrétiens de l'Empire ottoman,* París 1895.
J. FRIEDRICH, *Die christlichen Balkanstaaten in Vergangenheit und Gegenwart,* Munich 1916.

B. RUPČIĆ, *Entstehung der Franziskanerpfarreien in Bosnien und Herzegowina und ihre Entwicklung b. z. J. 1878,* Breslau 1937.
I. SIMRAK, *Graeco-catholica Ecclesia in Jugoslavia,* Zagreb 1931.
P. TOCANEL, *Storia della Chiesa cattolica in Romania,* III: *Il Vicariato apostolico e le missioni dei Frati Minori Conventuali in Moldavia,* 2 vols., Padua 1960-65.
K. LÜBECK, *Die katholische Orientmission in ihrer Entwicklung dargestellt,* Colonia 1917.
HILAIRE DE BARENTON OFMCAP, *La France catholique en Orient durant les trois derniers siècles,* París 1912.
Les jésuites en Syrie 1831-1931, París 1931.
A. POSSETO, *Il patriarcato latino di Gerusalemme,* Milán 1938.
F. DE PORTU, *Notice sur le diocèse de Smyrne et le vicariat apostolique de l'Asie Mineure,* Esmirna 1908.
Sobre las Iglesias de rito oriental, v. cap. III.

n) Estados Unidos

J.T. ELLIS, *A Guide to American Catholic History,* Milwaukee 1959.
C.R. FISH, *Guide to the Materials for American History in Roman and other Italian Archives,* Washington 1911.
TH. MCAVOY, *Catholic Archives and Manuscript Collections,* «The American Archivist» 24 (1961) 409-414.
P. CADDEN, *The Historiography of the American Catholic Church 1785-1943,* Washington 1944.
H.J. BROWNE, *American Catholic History, a Progress Report, Research and Study,* CH 26 (1957) 372-380.
J.G. SHEA, *History of the Catholic Church in the United States,* 4 vols., Nueva York 1886-1892.
TH. MCAVOY, *A History of the Catholic Church in the United States,* Notre-Dame-Indiana 1969.
J.T. ELLIS, *American Catholicism,* Chicago 1956.
L. HERTLING, *Geschichte der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten,* Berlín 1954.
R.F. MCNAMARA, *Etats-Unis,* DHGE XV, 1109-47.
A. GREELEY, *The Catholic Experience. An Interpretation of the History of American Catholicism,* Garden City 1968.
F. KENNEALLY, *United States Documents in the Propaganda Fide Archives,* 2 vols., Washington 1966-68.
J.T. ELLIS, *Documents of American Catholic History,* Milwaukee 1956.
D. SHEARER, *Pontificia Americana. A Documentary History of the Catholic Church in the United States, 1784-1884,* Washington 1933.
P. GUILDAY, *The National Pastorals of the American Hierarchy, 1792-1910,* Washington 1923.
—, *A History of the Councils of Baltimore,* Nueva York 1932.

E. SHAUGHNESSY, *Has the Immigrant kept the Faith? A Study of Immigration and Catholic Growth in the United States,* Nueva York 1925.

J.A. BURNS, *The Growth and Development of the Catholic School System in the United States,* Nueva York 1912.

— - J. KOHLBRENNER, *A History of Catholic Education in the United States,* Nueva York 1937.

D. TH MCCOLGAN, *A Century of Charity: the first one hundred Years of the Society of St. Vincent de Paul in the United States,* 2 vols., Milwaukee 1951.

P.J. DIGNAN, *A History of the Legal Incorporation of Catholic Property in the United States, 1784-1932,* Washington 1933.

F. MCDONALD, *The Catholic Church and the Secret Societies in the United States,* Nueva York 1946.

R. CORRIGAN, *Die Propaganda-Kongregation und ihre Tätigkeit in Nord-Amerika,* Munich 1928.

TH. ROEMER, *The Ludwig-Missionsverein and the Catholic Church in the United States, 1838-1918,* Washington 1933.

R. CLARKE, *Lives of Deceased Bishops of the Catholic Church in the United States,* 3 vols., Nueva York 1888.

J.B. CODE, *Dictionary of the American Hierarchy,* Nueva York 1940.

R. BAUDIER, *The Catholic Church in Louisiana,* Nueva Orleáns 1939.

W. CASPER, *History of the Catholic Church in Nebraska,* 3 vols., Milwaukee 1960-66.

R. TRISCO, *The Holy See and the Nascent Church in the Middle Western United States,* Roma 1962.

W. SCHOENBERG, *A Chronicle of the Catholic Historiography of the Pacific Northwest, 1743-1960,* Spokane 1962.

E.V. O'HARA, *Pioneer Catholic History of Oregon,* Portland 1907.

CH. BLANCHARD, *History of the Catholic Church in Indiana,* 2 vols., Logansport 1898.

H.H. HEMING, *The Catholic Church in Wisconsin,* Milwaukee 1895-98.

J.F. KEMPKER, *History of the Catholic Church in Iowa,* Iowa City 1887.

R.F. SAXTON - E. HARRINGTON, *History of the Archdiocese of Boston,* Nueva York 1944.

J.H. LAMOTT, *History of the Archdiocese of Cincinnati,* Nueva York 1921.

M.J. HYNES, *History of the Diocese of Cleveland,* Cleveland 1953.

G. GARRAGHAN, *The Catholic Church in Chicago,* Chicago 1921.

G. PARÉ, *The Catholic Church in Detroit,* Detroit 1951.

J. SMITH, *The Catholic Church in New York,* 2 vols., Nueva York 1905.

L.J. KIRLIN, *Catholicity in Philadelphia,* Filadelfia 1909.

F.J. MAGRI, *The Catholic Church in the City and Diocese of Richmond,* Richmond 1906; también J.H. BAILEY, *A History of the Diocese of Richmond, the Formative Years,* Richmond 1956.

J.E. ROTHENSTEINER, *History of the Archdiocese of St. Louis,* 2 vols., St. Louis 1928.

J.M. REARDON, *The Catholic Church in the Diocese of St. Paul,* St. Paul 1952.

F. PARKMAN, *The Jesuits in North America,* Boston 1963.

V. O'DANIEL, *The Dominican Province of St. Joseph,* Nueva York 1942.

G. HERBERMANN, *The Sulpicians in the United States,* Nueva York 1916.

BR. ANGELUS GABRIEL, *The Christian Brothers in the United States,* Nueva York 1948.

M. DE L. WALSH, *The Sisters of Charity of New York, 1809-1959,* 3 vols., Nueva York 1960.

TH.P. MCCARTY, *Guide to the Catholic Sisterhoods of the United States,* Washington 1964.

o) Canadá

M. SHEEHAN, *A Current Bibliography of Canadian Church History;* «Canadian Historical Association Report» (desde 1964).

DOMINIQUE DE ST-DENIS OFMCAP, *L'Église catholique au Canada. Précis historique et statistique,* Montreal 1956.

H.H. WALSH, *The Christian Church in Canada,* Toronto 1956.

J.S. MOIR, *Church and State in Canada 1627-1867. Basic documents,* Toronto 1967.

L. POULIOT, *Canada,* DHGE XI, 675-698.

ALEXIS DE BARBÉZIEUX OFMCAP, *Histoire de la province ecclésiastique d'Ottawa,* 2 vols., París 1925.

W.P. BULL, *From MacDonnell to McGuigan. The History of the Growth of the Roman Catholic Church in Upper Canada,* Toronto 1939.

A. MORICE, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien,* III-IV, Winnipeg [4]1928.

A.A. JOHNSTON, *A History of the Catholic Church in Eastern Nova Scotia,* Antigonish 1963.

H. TÊTU, *Les évêques de Québec. Notices biographiques,* Quebec 1889.

MGR. TANGAY, *Répertoire général du clergé canadien,* Montreal 1893.

L.E. HAMELIN, *Évolution numérique du clergé catholique dans le Québec,* «Recherches sociographiques» 2 (1961) 189-243.

Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques de Québec, 9 vols., Quebec 1887-98; — *publiés dans le diocèse de Montréal,* 13 vols., Montreal 1887-1926.

p) Australia

P.F. MORAN, *History of the Catholic Church in Australasia,* 2 vols., Sydney 1896.

P. O'FARRELL, *The Catholic Church in Australia, 1788-1967,* Londres 1968.

Documents in Australian Catholic History, pub. por P. O'FARRELL, 2 vols., Londres 1969.

q) América Latina

R. SREIT - J. DINDINGER, *Bibliotheca Missionum*, III, Friburgo de Brisgovia 1927.
J.L. MECHAN, *Church and State in Latin America*, Chapell Hill [2]1966.
E. RYAN, *The Church in the South American Republics*, Nueva York 1932.
The Conflict between Church and State in Latin America, pub. por. F.B. PIKE, Nueva York 1964.
J.J. KENNEDY, *Catholicism, Nationalism and Democracy in Argentina*, Notre-Dame/Indiana 1958.
J.S. CAMPOBASSI, *Laicismo y catolicismo en la educación pública argentina*, Buenos Aires 1961.
F. LÓPEZ MENÉNDEZ, *Compendio de la historia eclesiástica de Bolivia*, La Paz 1965.
P.F. DA SILVERIA CAMARGO, *Historia eclesiástica do Brasil*, Petrópolis 1955.
J. DORNAS FILHO, *O padroado e la Igreja brasileira*, São Paulo 1939.
JULIO MARIA, *A Religiâo: Livro do Centenario*, I, Río de Janeiro 1900; sobre las órdenes, congregaciones y asociaciones piadosas.
C SILVA COTAPOS, *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago de Chile 1925.
M. CRUCHAGA MONTT, *De las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Chile*, Madrid [2]1929.
J.M. GROOT, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, 4 vols., Bogotá, 1889-93.
J.P. RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, Londres 1885.
B.E. HADDOX, *Sociedad y religión en Colombia*, Bogotá 1965.
J. MARAMILLO, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá 1964.
J.T. DONOSO, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*, 2 vol., Quito 1934-36.
M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en México*, V, México [3]1928.
J. BRAVO UGARTE, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana 1519-1939*, México 1941.
J. RAMÍREZ CABAÑAS, *Las relaciones entre México y el Vaticano*, México 1928.
G. DECORME, *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX*, 2 vols., Guadalajara 1914-21.
R. VARGAS UGARTE, *Historia de la Iglesia en el Perú*, V, Burgos 1962.
A. WATTERS, *A History of the Church in Venezuela 1819-1930*, Chapell Hill 1933.
F.B. PIKE, *The Catholic Church in Central America*, RPol 21 (1959) 83-113.

3. *Las Iglesias católicas de rito oriental*

J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, París 1962.
—, *L'apostolat des missionnaires latins dans le Proche-Orient selon les directives romaines*, Jerusalén 1956.

S. SIDAROUS, *Les patriarcats dans l'Empire ottoman et spécialement en Égypte,* París 1907.
Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale, Ciudad del Vaticano 1932.
C. DE CLERCQ, *Conciles des Orientaux catholiques* (= *Histoire des conciles,* pub. por HEFELE-LECLERCQ XI), 2 vols., París 1949-52.
S. Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti, 3.ª serie, Roma 1931ss.
C. CHARON (= C. Korolewski), *Histoire des patriarcats melkites,* II-III Roma - París 1910-11.
A. D'AVRIL, ROC 3 (1898) 1-30 265-281.
T. ANAISSI, *Bullarium Maronitarum,* Roma 1911.
G. BELTRAMI, *La Chiesa caldea nel secolo dell'unione,* Roma 1933.
M. CRAMER, *Das christlich-koptische Ägypten einst und heute. Eine Orientierung,* Wiesbaden 1959.
V. INGLISIAN, *Hundertfünfzig Jahre Mechitaristen in Wien 1811-1961,* Viena 1961.
E. LIKOWSKI, *Dzieje Kosciola unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku,* 2 vols., Varsovia [2]1906.
Los artículos Maronites, Nestorienne (Église), Roumanie, Syrienne (Église) en DThC; Alep, Antioche, Antonins, Arménie, Audo, Beyrouth, Constantinople, Égypte en DHGE.
A. KORCZOK, *Die griechisch-katholische Kirche in Galizien,* Leipzig 1921.
N. NILLES, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae in terris Coronae S. Stephani,* 2 vols., Innsbruck 1885.
I. RADU, *Istoria diocezei romane-unite a Orazü-Mari,* Oradea Mare 1930.
Véase también A.M. AMMANN, l.c. (sub 2.1).

4. *Historia de las misiones*

Bibliotheca Missionum, iniciada por R. STREIT, continuada por J. DINDINGER, Münster - Aquisgrán; Friburgo de Brisgovia 1916ss), VIII, XII-XIV, XVII-XXI, XXVII.
«Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide» I (1622-1866) II (1867-1906), Roma 1907.
S. DELACROIX, *Histoire Universelle des Missions Catholiques,* III: *Les Missions Contemporaines (1800-1957),* París 1958.
K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity,* IV/VI: *The Great Century,* Nueva York 1941.
A. LAUNAY, *Histoire Générale de la Société des Missions Étrangères,* 3 vols., París 1894.
F. SCHWAGER, *Die katholische Heidenmission der Gegenwart,* I-IV, Steyl 1907.

5. *Órdenes y congregaciones*

M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,* 2 vols., Paderborn [3]1932-34.

Ordini e Congregazioni religiose, pub. por M. ESCOBAR, 2 vols., Turín 1951-53.

CH. TYCK, *Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses et les instituts missionnaires du XIXe siècle,* Lovaina 1892.

H.C. WENDLANDT, *Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818 bis 1918,* Paderborn 1924.

S. HILPISCH, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums,* Friburgo de Brisgovia 1929.

PH. SCHMITZ, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît,* VI y VII, Maredsous 1948 y 1956.

P. WEISSENBERGER, *Das benediktinische Mönche im. 19./20. Jh.,* Beuron 1958.

L.F. LEKAI, *Geschichte und Wirken der Weißen Mönche. Der Orden der Cisterzienser,* Colonia 1958.

N. BACKMUND, *Monasticon Praemonstratense,* 3 vols., Straubing 1949-56.

A. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum,* Roma [2]1948.

A. MORTIER, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs,* VII, París 1914.

H. HOLZAPFEL, *Manuale historiae Ordinis FF. Minorum,* Friburgo de Brisgovia 1909.

M. DE POBLADURA, *Historia generalis Ordinis Fratrum Minorum capucinorum,* III, Roma 1951.

R. VILLOSLADA, *Manual de historia de la Compañía de Jesús,* Madrid [2]1954.

P. ALBERS, *Liber saecularis historiae Societatis Iesu ab anno 1814 ad annum 1914,* Roma 1914.

H. AZZOLINI, AHSI 2 (1933) 88-92 (estadísticas 1814-1932).

J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle. 1814-1914,* 4 vols., París 1914-22.

L. FRÍAS, *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia moderna de España,* 2 vols., Madrid 1923-44.

B. BASSET, *The English Jesuits,* Nueva York 1968.

P. GALLETTI, *Memorie storiche intorno alla Provincia Romana della Compagnia di Gesú 1814-1914,* Prato 1914.

A. MONTI, *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia torinese,* V, Chieri 1920.

A. ALDEGHERI, *Breve storia della Provincia veneta della Compagnia di Gesù 1814-1914,* Venecia 1914.

VOLPE, *I Gesuiti nel Napoletano 1804-1914,* 3 vols., Nápoles 1914-15.

F. STROBEL, *Die Jesuiten und die Schweiz,* Olten 1955.

G. DECORME, *Historia de la Compañía de Jesús en la República mejicana durante el siglo XIX,* Guadalajara 1914.

T HUGUES, *History of the Society of Jesus in North America*, II-IV, Nueva York 1908-13.

A. BROU, *Cent ans de missions 1815-1934. Les jésuites missionnaires au XIX^e et XX^e siècle*, París 1935.

E. HOSP, *Die Kongregation des Allerheiligsten Erlösers*, Graz 1924.

M. DE MEULEMEESTER, *Histoire sommaire de la Congrégation du T.S. Rédempteur*, Lovaina ²1958.

G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, 9 vols., París 1936-53.

K. ZÄHRINGER, *Die Schulbrüder*, Friburgo de Brisgovia 1962.

H. NEUFELD, *Die Gesellschaft Mariens*, Munich 1962.

P. COSTE - G. GOYAU, *Les Filles de la Charité*, París 1933.

J.F. DEVAUX, *Les Filles de la Sagesse*, II, Cholet 1955.

L. ZIEGLER, *Die Armen Schulschwestern von U.L.F.*, Munich 1935.

A. HILLENGASS, *Die Gesellschaft vom hl. Herz Jesu*, Stuttgart 1917.

6. *Historia de la teología*

E. HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, 3 vols., Bruselas 1947-1952.

M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Friburgo de Brisgovia 1933; trad. ital. *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai nostri tempi*, Vita e Pensiero, Milán 1937.

L SCHEFFCZYK, *Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jh.*, Brema 1965.

Parte primera

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA REVOLUCIÓN

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina





Introducción

La Iglesia católica a fines del siglo XVIII

La crisis de la Iglesia del antiguo régimen

Hoy día, por un lado, se va comprendiendo cada vez más que «la crisis del espíritu europeo entre 1680 y 1715», de la que ya en 1935 hablaba en su obra el historiador francés de la literatura, Paul Hazard, era en realidad una crisis de crecimiento (cf. tomo VI, cap. XVIII), en la que muchos elementos positivos y preñados de futuro pugnaban por hallar expresión y cobrar forma en el plano intelectual y en la esfera de las instituciones. Por otro lado, no se puede negar el hecho de que el siglo XVIII fue un período sumamente difícil para todas las iglesias cristianas, pero para la Iglesia romana en particular fue un período con muchos más fenómenos de decadencia que indicios de renovación. Es verdad que externamente se conservó el poder de esta Iglesia, que se sabía en posesión de incalculables riquezas, gozaba de numerosos privilegios y estaba sostenida por el Estado, al parecer considerablemente, aunque en realidad su prestigio se tambaleaba. Año tras año se producían nuevas discordancias. Hasta que al fin se puso plenamente de manifiesto la discrepancia entre un mundo que se hallaba en plena evolución económica, social y cultural por un lado, y por otro una jerarquía eclesiástica que sencillamente no era capaz de distinguir entre las verdaderas exigencias de la fe y los accesorios intrascendentes con que la Iglesia y la teología se habían

cargado en el transcurso de los siglos y que, como consecuencia de ello, se aferraba a posiciones totalmente superadas.

Esto se acusaba con especial claridad en la santa sede. El galicanismo y el febronianismo no encarnaban meramente las tesis de una escuela determinada. Ambas ideologías eran más bien la expresión doctrinal de una actitud anticurial que en la entera Europa católica se iba convirtiendo más y más en patrimonio común. Numerosos miembros del clero, de la alta burocracia, de la justicia, etc., estimaban como cosa natural que la suprema potestad espiritual del papa no era más que un mero título honorífico. Esta desvalorización de la autoridad del papa vino reforzada todavía por lo equívoco de su posición de pequeño soberano italiano. En la Europa del despotismo ilustrado los gobiernos se esforzaban por mejorar la situación económica de sus estados, por reformar las instituciones en un sentido más racional y por promover la instrucción pública. En aquella Europa, la administración anticuada y retrógrada del Estado de la Iglesia suscitó naturalmente críticas y comentarios sarcásticos. A ello hay que añadir que aquel Estado tan vulnerable se hallaba en una situación internacional verdaderamente difícil. Era objeto de las rivalidades entre Viena, París y Madrid, y así forzaba a su soberano a navegar constantemente entre dos aguas y a concluir nuevos y nuevos compromisos. Así, el padre común de todos los fieles se hallaba en la imposibilidad de elevarse por encima de los partidos y de hacer valer una autoridad realmente supranacional. El poder temporal, que se reivindicaba como prerrequisito irrenunciable de la independencia del pontificado con respecto al mundo, en realidad se había convertido en causa de una nueva debilidad de esta institución. Existían, no obstante, cosas todavía más graves. No se puede menos de dar la razón al profesor Rogier cuando, tocante al entero siglo XVIII —con la excepción del pontificado de Benedicto XIV—, hace las siguientes observaciones: «En general, el influjo efectivo de Roma sobre el acontecer mundial fue sumamente exiguo; hasta sus relaciones con el desarrollo del pensamiento se redujeron a meras protestas estereotipadas y estériles. Si se da una ojeada de conjunto a la historia de la cultura del siglo XVIII, se echa constantemente de menos la participación de la Iglesia y de su dirección suprema en las discusio-

nes sobre cuestiones candentes del tiempo. Si alguna vez intervenía Roma de alguna manera, era en forma totalmente negativa: con un *monitum*, un anatema, o imponiendo el precepto del silencio. Desgraciadamente, Roma descuidó el diálogo con una generación, como la del siglo XVIII, tan dominada por la corriente del tiempo»[1]. En vísperas de las subversiones de 1789 se verificó como nunca lo que el presidente Charles de Brosses había formulado ya en 1740 en los términos siguentes: «Si en Europa va disminuyendo de día en día el crédito de la santa sede, ello depende de que cada vez se va perdiendo más la comprensión de su modo anticuado de expresarse.»

No cabe duda de que la gran multitud de la población cumplía todavía exteriormente sus deberes religiosos. Sin embargo, la práctica religiosa era debida con frecuencia, más que a verdadera convicción, a adaptación a una estructura global de tradiciones de la sociedad. Sobre todo la nobleza y la burguesía culta se emanciparon cada vez más bajo el influjo de la ilustración. La filosofía se vio espoleada por los progresos de las ciencias experimentales, como también por la desilusión a que dieron lugar las interminables y estériles controversias en torno al jansenismo. Consecuencia de ello fue el que la filosofía acabara por ocupar como modelo de pensamiento el puesto que hasta entonces había ocupado la teología. Este proceso fue fomentado notablemente por el hecho de que la mayor parte de la Iglesia oficial se obstinaba en formar paladines de una concepción global del mundo, de la ciencia, de la sociedad y de la educación, en la que todo estaba fijado de antemano inamoviblemente, de modo que no quedaba en realidad ya el menor campo de acción para el progreso, tanto en la esfera del pensamiento como en el sector de las realidades prácticas. En un mundo apasionado por la modernidad era inevitable la reacción contra tales pretensiones cada vez más anacrónicas. Más y más se fueron intensificando los empeños por organizar la vida social sobre una base secularizada, por exaltar la autonomía del individuo frente a todas las autoridades políticas y eclesiásticas y por reclamar una religión natural que respondiera a lo que está encerrado en el corazón humano,

1. ROGIER KG 29

una religión que tolerara todas las opiniones, que reemplazara no sólo ridículos ejercicios devotos, en los que se veían manifestaciones de la superstición, sino incluso los dogmas, los sacramentos y la entera organización eclesiástica.

Este movimiento partió de Inglaterra y no tardó en extenderse a Francia y también a Alemania. Y en Alemania, donde desde la guerra de los treinta años se habían apiñado en el sur católico los centros culturales, el norte protestante recuperó rápidamente su retraso. Desde mediados del siglo apareció incluso como portador de los valores realmente prometedores de futuro, y ello en contraste con el estancamiento intelectual de los más importantes centros católicos de formación, para los que se fue convirtiendo más y más en una argolla la *ratio studiorum* de los jesuitas, que a partir de entonces vino a ser completamente inmoderna. A pesar de todo, la ilustración católica trató todavía de hacer frente al desafío protestante y a la propagación de la indiferencia religiosa y hasta de la incredulidad, así como de combatir la esclerosis de la Iglesia de la contrarreforma y de agrupar todas las fuerzas vivas con el fin de contribuir al triunfo de una mística de la salvación que respondiera al desarrollo de las ciencias profanas y asignara un puesto adecuado al empeño de la humanidad por mejorar las condiciones de vida en la tierra[2]. Sin embargo, el número de sus adeptos era relativamente pequeño. Además, en Francia y en Italia se vio con frecuencia comprometida por sus relaciones con los jansenistas. Pero su esfuerzo de búsqueda, si bien abundaba en intuiciones que apuntaban al futuro, era ante todo un mero avanzar a tientas con gran timidez, que en muchos —exactamente como en la fermentación que ha seguido al concilio Vaticano II— causó una impresión de desconcierto y confusión doctrinal y de desintegración del catolicismo tradicional. Todo esto debía reforzar todavía en los contemporáneos la impresión de que el catolicismo tenía que hacer frente a una crisis doblemente seria, ya que a los ataques venidos de fuera se añadía una grave desazón interna.

Los dirigentes responsables de la Iglesia católica carecieron

---

2. V. las interesantes e instructivas exposiciones de B. PLONGERON en su artículo *L'«Aufklärung» catholique en Europe occidentale, 1770-1830* «Revue d'histoire moderne et contemporaine» 16 (1969) 557-605.

de la perspicacia que habría sido necesaria para elaborar una nueva antropología de la religión que respondiera tanto al mensaje de la revelación como a la nueva orientación intelectual de la época. Ni tampoco lograron acabar con la confusión —que se remontaba hasta la edad media— entre las auténticas estructuras eclesiales y las estructuras aristocráticas del *ancien régime* que no tenían nada que ver con el Evangelio, como era el caso del sistema de prebendas. Desde el concilio de Trento no se había logrado nunca corregir o abolir este sistema de prebendas, por oponerse al mismo los soberanos, que lo aprovechaban para contentar a su nobleza, situando así a sus vástagos. Lo intolerable de este sistema se fue revelando cada vez con más claridad, tanto en el plano pastoral como en el social. Se podía prever que a la primera ocasión sería barrido por el espíritu del tiempo en la mayor parte de Europa, lo cual entrañaba desde luego el peligro de que tal reforma de las estructuras, de suyo saludable, apareciera a muchos como el preludio de la desaparición de la Iglesia en cuanto tal, dado que dicha reforma se llevó a cabo contra la voluntad de las autoridades eclesiásticas, ya que éstas se vieron totalmente sorprendidas por lo repentino de un derrumbamiento que no habían previsto.

En todo caso, muchas instituciones eclesiásticas estaban taradas hacia fines del antiguo régimen. Muy en particular estaba debilitado el entero sector monástico. Cierto que casi en todas partes había monjes de fe ardiente, e incluso en mayor número de lo que permiten conjeturar insulsas generalizaciones. Con todo, hacía ya tiempo que el claustro, en cuanto institución, no aparecía ya a los ojos del mundo como lugar especialmente convincente por la práctica de las virtudes evangélicas. Es verdad que los conventos no eran centros de corrupción, como los presentaba cierto tipo de literatura.

Con todo, dentro de sus muros el tono religioso general era bastante mediocre. Prescindiendo de algunas órdenes especialmente severas, como los cartujos, los trapenses o los carmelitas y toda una serie de eruditos en otros monasterios, sus moradores no eran con frecuencia a los ojos del mundo más que holgazanes con pingües rentas, que administraban extensas posesiones y mantenían edificios extraordinariamente costosos.

Por lo demás, muchos de aquellos monasterios, fundados en la edad media, estaban hacía bastante tiempo medio vacíos, lo cual era también un argumento contra ellos. Las órdenes mendicantes, ciertamente, provocaban menos con sus escasas riquezas, pero sus miembros sufrían una crisis de tibieza en la fe, a la que se asociaba, sobre todo en los países meridionales, una crisis de la disciplina. Si bien las órdenes mendicantes tenían casi en todas partes celosos predicadores y apóstoles del amor al prójimo, una parte considerable de sus miembros formaba una *plebe eclesiástica* poco edificante que ofrecía fácil blanco a los denigradores de los votos religiosos. Ahora bien, los adversarios de la vida monástica no criticaban solamente el frecuente languidecimiento y las demasiadas flaquezas de esta institución, sino que además afirmaban que las órdenes eran totalmente inútiles para la sociedad. Sólo hallaban gracia ante sus ojos las órdenes que se consagraban exclusivamente a la enseñanza o al cuidado de los enfermos.

Así no era de extrañar que los gobiernos, estimulados por la opinión pública, durante la segunda mitad del siglo XVIII secularizaran parte de los conventos y destinaran sus bienes a la fundación de nuevas parroquias, necesarias desde hacía tiempo debido al crecimiento demográfico, al sostenimiento de las escuelas o de centros de asistencia a los pobres, aunque, por lo demás, se habría preferido ver transformados aquellos establecimientos en oficinas del Estado. Desde este punto de vista, las medidas radicales adoptadas por los revolucionarios franceses sólo representaban en último término el coronamiento de una política que, desde hacía un cuarto de siglo, se había ido desarrollando en todos los países católicos y contra la cual las autoridades eclesiásticas, perfectamente conscientes de la situación nada recomendable, protestaban con poca convicción. Así en la república de Venecia, sólo de 1748 a 1797, fueron cerrados no menos de 127 conventos.

Análogas medidas se adoptaron, como quedó ya expuesto en el volumen precedente, en Toscana, en el ducado de Parma, en Lombardía, en España y — de forma especialmente sistemática — entre 1780 y 1790 en las diferentes provincias de la monarquía austríaca. En Francia, una acción semejante fue promovida y organizada por el mismo clero, no obstante las protestas del papa.

Una *Commission des réguliers*[3] —cuyo promotor fue el arzobispo de Toulouse Loménie de Brienne, administrador competente y hombre solícito del buen nombre de la Iglesia en la sociedad, pero que «estaba más cerca de los filósofos que del cristianismo»— propuso al rey en 1768 una serie de medidas que tenían por objeto elevar la edad de la profesión religiosa a fin de garantizar mejor la libertad de la misma, reformar las constituciones de las órdenes antiguas a fin de tener en cuenta la evolución de la actitud religiosa desde su fundación, reforzar el control de los obispos sobre las órdenes no sujetas a su jurisdicción, y prescribir un número mínimo de monjes por convento. Esto condujo a la supresión de 426 conventos, cuyos bienes fueron puestos a la disposición de las diócesis, y a la desaparición de toda una serie de congregaciones menores que reconocidamente constituían «la parte verdaderamente ruinosa del monaquismo» (Chevallier). Dicha *Commission des réguliers* pretendía sin duda alguna la reforma de los religiosos más bien que la abolición de las órdenes. Sin embargo, recurrió a la autoridad del Estado, ignoró sistemáticamente todos los reparos puestos por la santa sede y adoptó un punto de vista mucho más utilitarista que religioso. Y precisamente este modo de proceder creó «un precedente que la Constituyente recordaría veinte años más tarde» (Latreille).

Si bien la crisis se manifestaba en forma especialmente grave entre los religiosos, se dejaba sentir también en el clero secular, aunque con muy grandes diferencias de un país a otro. Así, por ejemplo, en las provincias belgas y en la región del Rin la situación era relativamente satisfactoria, mientras que en el reino de Nápoles y en algunas regiones de España era muy lastimosa. El hecho de que un grandísimo número de sacerdotes viviera de las rentas de un beneficio o incluso de otras fuentes bastante turbias, sin ejercer ningún género de función pastoral, proyecta la luz sobre una de las lacras más manifiestas de la Iglesia a fines del antiguo régimen. Cierto que en el transcurso del siglo XVIII se pudo observar en diferentes regiones que se ponía empeño en mejorar la educación intelectual y espiritual del bajo clero, y hacia fines del siglo eran con frecuencia más numerosos que un siglo antes los

3. Cf. P. CHEVALLIER, *Loménie de Brienne et l'ordre monastique, 1776-89*, 2 vols., París 1959.

sacerdotes cultos y los pastores sacrificados por su grey. Esto, sin embargo, no excluye la existencia de numerosos abusos, que la opinión pública ilustrada cada vez tenía mayor dificultad en aceptar.

En este terreno, como también en otros, las constataciones objetivas no deben hacer olvidar al historiador que también las reacciones psicológicas desempeñan un papel considerable. Por otro lado se podía observar una tendencia a elevar el nivel cultural del clero bajo; aunque buena parte de este clero, no sólo en Francia, sino también en Italia y en la parte occidental de Alemania, se dejó ganar para las doctrinas richerianas que apuntaban a la restricción de la autoridad del papa y de los obispos y prepararon el camino a las ideas democráticas, traducidas luego en la constitución civil del clero, lo cual fue además facilitado por el hecho de que muchos párrocos creyeran tener razón de quejarse del despotismo episcopal, y se consideraran víctimas de una mala repartición de las rentas de los bienes eclesiásticos. A esto hay que añadir que la recaudación de los diezmos en el campo originaba un creciente descontento, que fue intensificado en algunos países, como por ejemplo Francia, por una *reacción feudal* de los beneficiarios de los diezmos. Hay que añadir también que la ya antigua opinión, sostenida por muchos funcionarios del gobierno, de que el clero es únicamente depositario de sus inmensas tierras y que sus privilegios dependen exclusivamente de la decisión del soberano, fue ganando cada vez más terreno en los círculos interesados por la modernización de las instituciones.

De modo que no sólo se estigmatizaron abusos, sino que cada vez se pusieron más sistemáticamente en cuestión los fundamentos del poder de la Iglesia del antiguo régimen, su riqueza, su prestigio, su misma autoridad moral. Así en vísperas de las tempestades de la revolución, la Iglesia católica hacía realmente una muy flaca impresión, y ello aun a pesar de tales o cuales empeños esporádicos, al principio todavía en germen, y a pesar de todas las energías espirituales existentes, cuya fuerza se manifestó después en el transcurso de las atribuladas circunstancias. Dichas energías explican también que la Iglesia volviese a levantar cabeza tan rápidamente. El desconcierto reinante en las opiniones y en las ideas, en conexión con el hecho de estar el alto clero y las clases dirigentes acostumbrados desde hacía mucho tiempo a intervenciones

del gobierno en los asuntos eclesiásticos, dificultó todavía más la resistencia católica, con el agravante de faltar una dirección coherente y firme. De hecho, precisamente cuando estalló repentinamente en Francia la tempestad, que luego se fue extendiendo hasta arrastrar la mayor parte de la Europa católica, se habría necesitado urgentemente en la dirección de la Iglesia un hombre genial dotado de una energía nada común. En aquel momento, sin embargo, ocupaba la sede de Pedro un papa de conciencia, sí, pero que carecía de las dotes que, en tan difíciles circunstancias, eran absolutamente necesarias.

Pío VI

BIBLIOGRAFÍA: PASTOR XVI, 3 (bibl.); V. GENDRY, *Pie VI*, 2 vols., París 1942; DThC XII, 1653-69; SEPPELT-SCHWAIGER V, Munich [2]1959, 484-490, 547 (bibl.). Además: I. RINIERI, *Relazioni storiche tra Pio VI e la corte di Napoli negli anni 1776-1799*, Turín 1910; G. SORANZO, *Peregrinus Apostolicus. Lo spirito pubblico e il viaggio di Pio VI a Vienna*, Milán 1937. Sobre las relaciones con la Francia revolucionaria, cf. cap. I.

Sobre el conclave, cf. sobre todo. E. PACHECO Y DE LEYVA, *El conclave de 1774-1775*, Madrid 1915. Además, J. GENDRY, «Revue des questions historiques» 51 (1892) 424-485; F. MASSON, *Le cardinal de Bernis*, París 1903, 300-318; también E. HARDER, *Der Einfluss Portugals bei der Wahl Pius' VI*, Königsberg 1882, por razón de los documentos.

Sobre la administración del Estado de la Iglesia: C. DE CUPIS, *Le vicende dell'agricoltura e della pastorizia nell'agro romano*, Roma 1911, 330-347 367; E. PISCITELLI, *La riforma di Pio VI e gli scrittori economici italiani*, Milán 1958; sobre esto F. VENTURI, RSIt 71 (1959) 135-142; L. DEL PANE, *Lo Stato pontificio e il movimento riformatore del Settecento*, Milán 1959.

La cuestión de la más o menos radical aplicación del breve de disolución de la Compañía de Jesús se cernía como una pesadilla sobre el conclave reunido después de la muerte de Clemente XIV y que se prolongó durante más de cuatro meses (5 octubre 1774-15 febrero 1775). Los cardenales de la corona, que por lo demás ni siquiera estaban de acuerdo entre sí — Austria y Francia deseaban una aplicación moderada del breve, mientras que España y

Portugal optaban por una ejecución radical—, tropezaron con el grupo de los *zelanti* *, que lamentaban la capitulación de Clemente XIV ante las grandes potencias, pero por su parte estaban indecisos entre varios candidatos. Después de numerosas e inútiles tentativas, Zelada, que hacía de mediador, logró que todos los *zelanti* se pusieran de acuerdo en la candidatura de Braschi, el cual, si bien pasaba por ser amigo de los jesuitas, bajo los dos pontificados anteriores se había mantenido al margen de todas las controversias político-religiosas. Esta candidatura fue apoyada ahincadamente por el cardenal de Bernis, legado francés, que logró hábilmente eliminar los últimos reparos de los austríacos y españoles, de modo que al fin fue elegido Braschi por unanimidad.

Gianangelo Braschi, que por veneración hacia Pío V asumió el nombre de Pío VI, había visto la luz el 25 de diciembre de 1717 en Cesena, al norte de los estados pontificios. Había estudiado leyes y en 1758 había sido ordenado sacerdote. La protección del cardenal T. Ruffo, legado en Ferrara, y sus dotes personales le habían facilitado un rápido ascenso en la curia. En 1766 había sido nombrado por Clemente XIII tesorero de la Cámara Apostólica, es decir, ministro de hacienda, y había logrado sanear un tanto la situación financiera del Estado de la Iglesia. El infortunio que le persiguió en los últimos años de su vida lo idealizó, presentándolo como un papa mártir. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre el mito y la realidad. El nuevo papa era, sí, piadoso, recto e irreprochable e incluso mostró verdadera fortaleza en la tribulación. Era, sin embargo, una personalidad poco destacada, vanidoso y mundano, se enorgullecía de su bella y magnífica presencia y tenía empeño en imitar a León X, protector de las letras y de las artes. Gastó no poco dinero en el embellecimiento de la Ciudad Eterna, promovió las excavaciones arqueológicas y se rodeó de cardenales eruditos, como Garampi y Gerdil. Hizo además revivir el nepotismo, practicándolo en un grado superior al de cualquier otro papa del siglo XVIII, en primer lugar en favor del hijo de su hermana, Luigi, para quien hizo construir en Roma un suntuoso palacio. En el transcurso de su pontificado, que duró

---

* Así se designaba a los prelados que defendían (s. XVIII y principios del XIX) los intereses de la Iglesia frente a las concesiones y puntos de vista políticos. Nota del traductor.

más de un cuarto de siglo, demostró repetidas veces que carecía de energía y de perspicacia: vacilaba al tomar una decisión ante las diferentes propuestas de sus consejeros y se dejó absorber por cuestiones de prestigio totalmente secundarias como, por ejemplo, la ridícula disputa que mantuvo durante largos años con el rey de Nápoles sobre el tributo del palafrén (los reyes de Nápoles debían enviar cada año al papa, señor feudal de su reino, un palafrén blanco en calidad de tributo). Sabía también, sin embargo, actuar con independencia y por iniciativa propia. Aunque había sido en el conclave el candidato de los *zelanti*, abandonó inmediatamente el punto de vista de éstos y practicó una política elástica y moderada a fin de no atacar de frente y ofender a las cortes europeas. Con ello, sin embargo, no dejó prácticamente la menor iniciativa al cardenal Pallavicini, que le había sido impuesto por los soberanos. Igualmente solícito del bienestar de sus súbditos y de la defensa de los derechos de la Iglesia, se dedicó a conciencia a su doble tarea de soberano secular y de *pontifex maximus*.

Dado que en el momento de su elección era todavía relativamente joven, abrigaba grandes proyectos. En la administración de los estados pontificios mostró proyectos de reforma inspirados en parte por las teorías mercantilistas. Sus empresas, sin embargo, estaban con frecuencia mal planeadas o eran mal ejecutadas. No obstante, algunas de ellas no carecían de interés: así, por ejemplo, la creación del catastro, emprendida con la ayuda del cardenal Boncompagni Ludovisi[4], que, sin embargo, fracasó ante la reresistencia de los aristócratas terratenientes; la mejora de las vías de comunicación, la modernización de los puertos de Anzio y Terracina; el desagüe de gran parte de los pantanos pontinos. Estos trabajos exigían recursos financieros que no estaban a su disposición y así, juntamente con los enormes gastos destinados a perpetuar la memoria del papa en Roma, dieron lugar a una imponente elevación del gravamen público incluso antes de la invasión francesa. Por otro lado, Pío VI vacilaba constantemente entre una política de mejora de la situación en la *campagna* romana y una política proteccionista en el sector de la fabricación y del comercio. Aparte de esto, le perjudicó la desacertada elección de sus colabora-

4. Cf. U. COLDAGELLI, DBI XI, 712-719.

dores y la indiferencia de los círculos romanos, aun cuando el espíritu de reforma iba penetrando poco a poco en una parte de la clase dirigente.

Pío VI desde un principio tuvo que hacer frente, en calidad de pontífice, a una situación especialmente difícil. Esto no cambiaba lo más mínimo ni siquiera por el hecho de poderse registrar en Francia y Portugal un cierto mejoramiento de la situación general: en Francia, el nuevo monarca, Luis XVI, se mostró bastante bien intencionado, y en Portugal, tras la elevación al trono de la piadosa reina María I, *el año* 1777, cayó en desgracia Pombal y fue licenciado. La santa sede, sin embargo, tropezó con la hostilidad anticurial de la opinión pública y de los gobiernos, que ponían empeño en ir retirando al papa una concesión tras otra con el fin de reforzar su propia influencia en el clero nacional. En el volumen precedente se trató ya de la inútil lucha defensiva de Pío VI contra la política eclesiástica del emperador austríaco José II. También se hizo referencia al conflicto del papa con los príncipes alemanes en la disputa de la nunciatura de Munich y tocante a la Declaración de Ems, así como a los grandes desvelos que le ocasionaban las reformas del gran duque de Toscana precisamente a las puertas de los estados pontificios, y a las tensiones constantemente reiteradas con Rusia por causa de la incorporación de los católicos polacos en base a las anexiones de 1772, 1793 y 1795. Pío VI, consciente de su debilidad, procuró ganar tiempo en la medida de lo posible. En cambio, procedió con más energía contra la infiltraciones del reformismo jansenista en Roma, logró la dimisión del obispo Scipione de Ricci, y tras ocho años de rémoras condenó por fin en la bula *Auctorem fidei,* de 28 de agosto de 1794, los decretos principales del sínodo de Pistoya. En la cuestión de los jesuitas maniobró con extraordinaria cautela a fin de no enfrentarse abiertamente con las cortes borbónicas, aunque al fin aceptó tácitamente que se fuera reconstituyendo secretamente la orden en torno al núcleo que había perdurado en la parte occidental del imperio ruso.

El estallido de la revolución francesa, el año 1789, y sus repercusiones en el transcurso de los años siguientes iniciaron un período todavía mucho más amenazador para la Iglesia católica en general y para la santa sede en particular. Sin embargo, Pío VI

se mostró en sus últimos años más vacilante que nunca tocante a la actitud que convenía adoptar y se vio arrastrado de acá para allá entre los consejos opuestos de su corte. Mostró, en frase de Godechot, «más animosa terquedad que verdadero olfato político», como veremos más en detalle.

I. La revolución francesa y Pío VI

FUENTES: Orientación, sobre todo tocante a las fuentes todavía inéditas: P. CARON, *Manuel pratique pour l'étude de la Révolution française,* París ²1947; L. LE GRAND, *Les sources de l'histoire religieuse de la Révolution aux Archives Nationales,* París 1914, a completar con G. BOURGIN, *Les sources manuscrites de l'histoire religieuse de la France moderne,* París 1929, 97-115; E. AUDARD, *Histoire religieuse de la Révolution française aux Archives Vaticanes,* RHEF 4 (1913) 516-545; E. SEVESTRE, *Étude critique des sources de l'histoire religieuse de la Révolution en Normandie,* París 1916; B. PLONGERON, *Conscience religieuse* (infra) 305-317.

A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790-1800,* 2 vols., París 1857; *Collection générale des brefs et instruction du Pape Pie VI relatifs à la Révolution française,* ed. dir. por J. GUILLON, París 1798; G. BOURGIN, *La France et Rome de 1788 à 1797. Regeste des dépêches du cardinal secrétaire d'État,* París 1909; *Correspondance secrète de l'abbé de Salamon, chargé d'affaires du Saint-Siège pendant la Révolution,* ed. dir. por DE RICHEMONT, París 1898, completado por MAH 18 (1898) 419-450; A. BARRUEL, *Collection ecclésiastique,* 14 vols., París 1791-92; S. VIVIANI, *Témoignage de l'Église de France sur la Constitution civile du clergé,* 16 vols., Roma 1791-94; J. MAURY, *Correspondance diplomatique et mémoires inédits,* ed. dir. por A. RICARD, 2 vols., Lille 1891; *Archives parlementaires,* 1.ª serie: 1787-99, 87 vols., París 1867-1968; *Actes du Directoire exécutif,* ed. dir. por A. DEBIDOUR, 4 vols., París 1910-17; A. AULARD, *La Révolution française et les congrégations,* París 1903.

Sobre la actitud del clero en los Estados generales y en la Asamblea Constituyente: los diarios de JALLET, ed. dir. por J.J. BRETHÉ, Fontenay-le-Comte 1871, y de THIBAULT y COSTER, ed. dir. por A. HOUTIN, París 1916; DURAND DE MAILLANE, *Histoire apologétique du Comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale,* París 1791.

Sobre la Iglesia constitucional: Mémoires de Grégoire, ed. dir. por H. Carnot, 2 vols., París 1840; la correspondencia de Grégoire con Ricci y con Defraisse, ed. dir. por M. VAUSSARD, Florencia 1963, París 1962, con Le Coz, ed. dir. por L. PINGAUD, Besançon 1906, con Grappin, ed. dir. por

B. PLONGERON, París 1969; la correspondencia de Le Coz, ed. dir. por A. ROUSSEL, París 1900; *Annales de la Religion* (1795-1803).

BIBLIOGRAFÍA: Repertorio: A. MARTIN - G. WALTER, *Catalogue de l'histoire de la Révolution française,* 5 vols., París 1936-43.

Obras generales: A. LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution française* I, París 1946; LEFLON 7-158; K.D. ERDMANN, *Volkssouveränität und Kirche,* Colonia 1949; CH. LEDRÉ, *L'Église de France sous la Révolution,* París 1949; HERMELINK I, 1-95; DANIEL-ROPS I, 7-116; H. MAIER, *Revolution und Kirche,* Friburgo de Brisgovia ²1965. J. GODECHOT, *Les institutions de la France sous la Révolution et l'Empire,* París ²1968, 250-270, 421-432, 526-535. De las obras más antiguas: A. GAZIER, *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution,* París 1887; A. SICARD, *Les évêques pendant la Révolution,* París 1894; id., *Le clergé de France pendant la Révolution,* 2 vols., París 1912-27; GIOBBIO, *La Chiesa e lo Stato in Francia durante la Rivoluzione,* Roma 1905; P. DE LA GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution,* 5 vols., París 1909-23; A. MATHIEZ, *La Révolution et l'Église,* París 1910; J. LACOUTRE, *La politique religieuse de la Révolution,* París 1924. Importante para la nueva problemática: B. PLONGERON, *Conscience religieuse et Révolution. Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française,* París 1969.

Sobre la situación de la Iglesia francesa en vísperas de la revolución: A. SICARD, *L'ancien clergé de France* I, París ⁵1912; E. SEVESTRE, *Les idées gallicanes et royalistes du haut-clergé à la fin de l'Ancien Régime,* París 1917; id., *L'organisation du clergé paroissial à la veille de la Révolution,* París 1911; P. DE VAISSIÈRE, *Curés de campagne de l'ancienne France,* París 1933 (v. también nota 8); CH. GÉRIN: RQH 19 (1876) 449-491, 21 (1877) 35-99 (benedictinos, agustinos y dominicos); L. CHEVALIER, l.c. 7, nota 3; P. LECARPENTIER, *La propriété foncière du clergé sous l'Ancien Régime,* París 1902; H. MARION, *La dîme ecclésiastique en France au XVIIIe siècle et sa suppression,* París 1912; E. PRÉCLIN, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé,* París 1929; J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire,* París 1971.

Sobre la constitución civil del clero y la Iglesia constitucional: L. SCIOUT, *Histoire de la constitution civile du clergé 1790-1801,* 4 vols., 1872-81; A. MATHIEZ, *Rome et le clergé français sous la Constituante,* París 1910; H. LECLERCQ, *L'Église constitutionnelle 1790-1791,* París 1934; J. HAAK, *De discussie over de Constitution civile du clergé, 1790,* Groninga 1964; DThC III, 1537-1604; E. PRÉCLIN, l.c., 463-540. Todavía no existe ningún trabajo complexivo sobre la organización de la Iglesia constitucional, pero sí un buen *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel,* de P. PISANI, París 1907. Entre las monografías son dignas de notarse, sobre todo: J. LEFLON, *N. Philibert, évêque constitutionnel des Ardennes,* Mézières 1954;

H. LACAPE, *P. Pontard, évêque constitutionnel de la Dordogne,* Burdeos 1962; CH. GRELIER, «Bulletin de la Société archéologique et historique de Nantes» 99 (1960) 177-188 (sobre la Vendée); A. SABATHÈS, BLE 62 (1961) 245-274 (la elección de los párrocos en la Aude); E. SEVESTRE, *L'acceptation de la Constitution civile du clergé en Normandie,* Laval 1922; C. CONSTANTIN, *L'évêché du département de la Meurthe,* Nancy 1935; R. REUSS, *La constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace,* 2 vols., Estrasburgo 1922-23; P. MESPLE, «Mémoire de l'Académie de Toulouse» 128 (1966) 73-83; M. CHARTIER, «Revue du Nord» 45 (1963) 307-316; P. TARTAT, AHRF 22 (1950) 221-246; W. EDINGTON, «Bulletin de la Société des antiquaires de Normandie» 54 (1957-58) 492-501. Un modelo de repertorio regional: J. CAMELIN, *Les prêtres de la Révolution,* Lyón 1944; sobre la diócesis de Rhône-et-Loire).

Sobre los cultos revolucionarios: A. AULARD, *Le culte de la Raison et de l'Être suprême,* París 1901; A. MATHIEZ, *Les origines des cultes révolutionnaires,* París ^{5}1904; id., *La Théophilanthropie et le culte décadaire,* ibid. 1904; A. SOBOUL, AHRF 29 (1957) 193-213; M. DOMMANGET, *Le symbolisme et le prosélytisme révolutionnaire à Beauvais et dans l'Oise,* Beauvais 1932. Además, la bibliografía en J. GODECHOT, l.c. 423-424, 427.

Sobre la política religiosa del directorio: L. SÉCHÉ, *Les origines du concordat* I, París 1894; E. SOL, *Sous le régime de la séparation,* ibid. 1931; V. PIERRE, *La déportation ecclésiastique sous le Directoire,* ibid. 1896; A. C. SABATIÉ, *La déportation révolutionnaire du clergé français,* ibid. 1916.

Sobre las órdenes religiosas durante la revolución: P. NOURISSON, *Histoire légale des congrégations religieuses en France depuis 1789* I, París 1928; B. PLONGERON, *Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel,* ibid. 1964 (bibliografía 534-538); J. BOUSSOULADE, *Moniales et hospitalières dans la tourmente révolutionnaire,* ibid. 1962 (sobre el obispado de París); A. LESTRA, *Le P. Coudrin, fondateur de Picpus* I, Lyón 1952; J. LETORT, «Cahiers L. Delisle» 15 (1966) 107-131 (sobre el obispado de Évreux); CL. SCHMITT, «Mémoires de l'Académie de Metz» 5.ª serie, 10 (1964-65) 21-61 (clarisas). También ARMEL D'ETEL, *Les historiens et la question des réguliers,* Éfranc (1925) 355-379, 601-616 (1926) 57-77.

Monografías regionales: Muchas de ellas se restringen al ámbito de los sucesos y anécdotas y con frecuencia están escritas con un enfoque anticuado. Merecen tenerse en cuenta, sobre todo: J. GALLERAND, *Les cultes sous la Terreur en Loir-et-Cher,* Blois 1929; P. CLÉMENDOT, *Le département de la Meurthe à l'époque du Directoire,* Nancy 1966. También CH. AIMOND, *Histoire religieuse de la Révolution dans le département de la Meuse,* París 1949; J. ANNAT, *Le clergé du diocèse de Lescar pendant la Révolution,* ibid. 1954; P. BOIS, *Paysans de l'Ouest,* ibid. 1959; E. BOUCHEZ, *Le clergé du pays rémois pendant la Révolution,* Reims 1913; C. BRELOT, *Besançon*

révolutionnaire, «Cahiers d'Études comtoises» 9 (1966) 33-212 (bibl.); F. BRIDOUX, *Hitoire religieuse du département de Seine-et-Marne pendant la Révolution,* 2 vols., París 1953-55; J. EICH, *Histoire religieuse du département de la Moselle pendant la Révolution,* Metz 1964; id., *Les prêtres mosellans pendant la Révolution,* 2 vols., ibid. 1959-64; M. GIRAUD, *Essai sur l'histoire religieuse de la Sarthe de 1789 à l'an IV,* La Flêche 1920; J. HÉRISSAY, *La vie catholique à Paris sous la Terreur,* París 1952 (v. también J. BOUSSOULADE, *L'Église de Paris du 9 thermidor au Concordat,* ibid. 1950); CH. LEDRÉ, *Le diocèse de Rouen et la législation révolutionnaire de 1793 à 1800,* ibid. 1939; J. NICOLAS, *Annecy sous la Révolution,* «Annesci» 13 (1966) 11-148; J. PETER - CH. POULET, *Histoire religieuse du département du Nord pendant la Révolution,* 2 vols., Lille 1930; A. PREVOST, *Histoire du diocèse de Troyes pendant la Révolution,* 3 vols., Troyes 1908-09, más su *Répertoire biographique,* ibid. 1914; M. REINHARD, *Le département de la Sarthe sous le régime directorial,* St-Brieuc 1935; M. DE ROUX, *Histoire religieuse de la Révolution dans la Vienne,* París 1952; E. SEVESTRE, *La vie religieuse dans les principales villes normandes pendant la Révolution,* 2 vols., ibid. 1945; CH. TILLY, *The Vendée,* Londres 1964, 100-112; 227-262. Cf. E. LAVAQUERY, *L'histoire religieuse de la Révolution dans le cadre diocésain,* RHEF 20 (1934) 216-230.

Biografías: J. LEFLON, *M. Émery* I, París 1944 («una de las claves de la historia de la Iglesia de la Revolución» según Godechot); id., *É.A. Bernier* I, París 1938; F. MASSON, *Le cardinal de Bernis,* ibid. 1903; 449-560 (v. también J. SUDREAU, *Un cardinal diplomate F.J. de Pierre de Bernis,* París 1969); CH. LEDRÉ, *L'abbé de Salamon,* ibid. 1966; E. LAVAQUERY, *Le cardinal de Boisgelin,* II, ibid. 1920; L. MAHIEU, *Mgr. L. Belmas,* I, París 1934; sobre Grégoire, v. nota 23.

Sobre los cultos no católicos: B.C. POLAND, *French Protestantism and the French Revolution,* Princeton 1957 (cf. D. LIGOU, «Bull. de la Société d'hist. du protestantisme français» 103 [1957] 25-52); M.A. WEMYSS, «Annales du Midi» 69 (1957) 307-322; Z. SZAKOWSKY, *The Attitude of the French Jacobine toward Jewish Religion,* «Historia Judaica» 18 (1956) 107-120.

Desde hace algunos años se propende, sobre todo en Los Estados Unidos, aunque también en Francia, a considerar la revolución francesa, no ya simplemente como un acontecimiento nacional muy especial, sino más bien como el período más importante de una gran revolución que originó convulsiones en todo el Occidente, una *revolución atlántica* que habría comenzado ya hacia 1770[1]. Este modo de ver está ciertamente justificado desde

1. Cf. R. PALMER, *The Age of the Democratic Revolution,* Princeton 1959; J. GODECHOT, *Les Révolutions, 1770-99,* París 1963

el punto de vista social y político. Esto, sin embargo, no modifica lo más mínimo el hecho de que, en la perspectiva de la Iglesia católica, los acontecimientos que se desarrollaron en Francia entre 1789 y 1801 tienen francamente una importancia preponderante. Francia no era sólo el mayor país católico en cuanto a la población, ni era tampoco solamente el país en que las órdenes religiosas poseían mayor número de casas, el país cuya irradiación teológica y espiritual a toda Europa y hasta a América era extraordinaria, sino que fue además el epicentro del gran terremoto que en pocos años hizo que se desplomaran las estructuras envejecidas de la Iglesia católica en gran parte de Europa y aquí y allá, por ejemplo en Alemania y en los Países Bajos unidos, modificó profundamente la postura de los católicos frente a las Iglesias protestantes establecidas. Además de esto, la política de la Francia revolucionaria tuvo en Italia considerables repercusiones sobre la situación del pontificado. Y las nuevas soluciones que, tras un conflicto de diez años, fueron elaboradas en común por Nápoleón y Pío VII influenciaron y determinaron en forma duradera las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el transcurso del siglo XIX. En vista de tal situación es conveniente dedicar los dos primeros capítulos de este tomo VII exclusivamente al desarrollo de la crisis religiosa en Francia.

La Iglesia galicana en vísperas de la revolución

A primera vista la Iglesia de Francia en 1789 da todavía francamente la sensación de fuerza y de poder. En realidad, sin embargo, y pese a su omnipotencia, su prestigio había sufrido merma en los círculos ilustrados. La Iglesia estaba debilitada por discordias internas, y mientras había agitación en las cabezas, en el plano de las instituciones eran cada vez más visibles los síntomas de esclerosis.

La Iglesia católica era en Francia, como en los demás países católicos de Europa, una institución oficial que estaba fundida con el Estado y gozaba de notables privilegios políticos, jurídicos y financieros. El catolicismo romano era en Francia religión del Estado, protegida por el poder secular. La idea de tolerancia, que

desde hacía varios decenios había progresado constantemente en los países anglosajones y germánicos, apenas si tenía la menor repercusión en las instituciones civiles en Francia: todo culto público de las otras confesiones no católicas seguía todavía prohibido. Si bien los protestantes, desde el edicto de 1787, habían logrado por fin que sus matrimonios fueran válidos aun cuando se celebraran sin asistencia del párroco católico, sin embargo, esta reglamentación siguió tropezando con la resistencia de todos aquellos —eclesiásticos y seglares— que seguían profesando el viejo principio de la unidad de la fe en todo el reino y no hacían distinción entre tolerancia y ateísmo. Todavía más molesta era la situación de los judíos, no obstante ciertas concesiones hechas en 1784, aunque únicamente para Alsacia.

Las relaciones entre la Iglesia de Francia y la santa sede seguían reglamentadas por el concordato de 1516, cuya aplicación no daba pie a ningún género de reclamaciones. Al rey, coronado en Reims, el concordato le reconocía importantes derechos, entre otros, el de distribuir la mayor parte de las prebendas, y aun cuando en el caso de la colación de obispados y abadías había que solicitar la aprobación del papa, sin embargo, la elección del rey era siempre decisiva. Con ello se aseguraba el rey la lealtad del clero. A esto se añadía la tradicional adhesión a la casa reinante y el recelo igualmente tradicional frente a todas las exigencias ultramontanas, y no digamos las frecuentes discrepancias entre Roma y Versalles en el terreno de la política internacional. Todos estos factores reunidos explican las simpatías, tan propagadas, hacia las doctrinas galicanas. Pos otro lado se había establecido —como puede observarse— un cierto equilibrio bajo este respecto entre los derechos de la santa sede y los de la corona, y el clero y los fieles profesaban al papa, con todo, mayor devoción de lo que podría creerse a primera vista.

El clero disfrutaba en todos los sentidos de una posición privilegiada. Constituía en el reino, al lado de la nobleza y del estado llano, un estado propio, que por lo demás era el único que poseía una organización en regla, la cual aspiraba más y más a actuar como *grupo* aristocrático *de presión*. Los delegados de este estado se reunían en asamblea general cada cinco años. En París estaba representado por una *agence générale*. Más tarde Talleyrand, entre

1780 y 1785, logró transformar esta *agence* en una especie de ministerio permanente del estado clerical[2]. El clero conservaba el privilegio del foro eclesiástico, aunque el fiscal, en su calidad de representante del Estado, intervenía cada vez con más frecuencia, incluso en asuntos puramente religiosos. La Iglesia francesa se dividía en 135 diócesis, sorprendentemente heterogéneas, con circunscripciones antiguas e inadecuadas[3].

El clero contaba con unos 50 000 sacerdotes al servicio de las parroquias, junto con 15 000-18 000 beneficiados, que prácticamente no tenían nada que hacer. Había además de 20 000 a 25 000 religiosos y de 30 000 a 40 000 religiosas. En total, el clero francés estaba formado por unas 120 000 personas. A esto se añadía todavía numeroso personal de sacritanes, coristas, etc., así como de hombres de negocio y apoderados encargados de evacuar asuntos temporales. Este clero secular y regular gozaba de considerable poder económico. Poseía numerosos edificios en las ciudades, pero todavía mayores eran los bienes raíces de la Iglesia en el campo, aunque variaban no poco de región a región. Estas posesiones representaban del 4 al 6 por ciento del suelo en el sur, el 3,5 por ciento en Auvergne, a veces todavía menos; en cambio, el 20 por ciento en Brie o en Picardía, y hasta dos tercios del suelo en la región de Cambrésis. En conjunto, el clero poseía en Francia el 10 por ciento del territorio, lo que le proporcionaba unos ingresos de más de 100 millones de libras. El diezmo, también variable según las regiones, que desde 1770 había dado origen a auténticas sublevaciones locales entre los campesinos, aportaba todavía la misma suma. Allí donde eran escasas las posesiones de la Iglesia podía elevarse hasta al 80 por ciento de los ingresos del clero pa-

2. Cf. L.S. GREENBAUM, *Talleyrand, Statesman Priest. The Agent-General of the Clergy and the Church of France at the End of the Old Regime* (Washington 1970). También M. PÉRONNET, AHRF 34 (1962) 8-35.

3. En la Provenza y también en el Languedoc existían numerosas diócesis diminutas, que se remontaban a los antiguos asentamientos galo-romanos. Varias diócesis se extendían a los dos lados de la frontera, como, por ejemplo, la diócesis de Glandève, que contaba 34 parroquias en Francia y 25 en el reino de Cerdeña. Siete diócesis tenían incluso su sede en el extranjero, como, por ejemplo, Tournai y Basilea. La diócesis de Estrasburgo seguía perteneciendo a la provincia eclesiástica de Maguncia, mientras que las diócesis de Metz, Toul y Verdún pertenecían a la provincia eclesiástica de Tréveris. También tocante a los ingresos había enorme diferencia entre las diócesis miserables, en el sur (con ingresos de 7000 a 14 000 libras) y algunas grandes diócesis en el norte o en el este (la diócesis de Estrasburgo, con 400 000 libras, la de Cambrai, con 200 000, y la de Beauvais, con 96 000).

rroquial. Y estos ingresos estaban casi totalmente exentos de impuestos, pues el clero se limitaba a contribuir con una aportación voluntaria a los gastos del Estado, aportación que a fines del *ancien régime* se cifraba por término medio en 4 millones de libras, es decir, apenas el 2 por ciento. Cierto que estos privilegios tributarios estaban contrapesados con graves cargas, entre otras los gastos para la asistencia a los pobres y para la enseñanza; pero estas actividades aseguraban al clero en la sociedad francesa una influencia considerable, cuya pérdida no cesó de lamentar durante más de un siglo.

Esta influencia era grande sobre todo en el campo. Aunque los monjes y los canónigos, que pasaban por *terratenientes molestos*, eran mirados frecuentemente con malos ojos, el clero parroquial, en cambio, que representaba en la aldea la cultura y llevaba el registro civil, era en general respetado, y con frecuencia incluso querido, pues se ocupaba en la asistencia a los pobres. Sin embargo, en diferentes regiones los campesinos se fueron alejando poco a poco de la Iglesia, por ejemplo en el Bordelais y sobre todo en la Saintonge y en la provincia de Aunis, donde la conversión forzada de los protestantes en el siglo anterior, había llevado a muchos habitantes a la indiferencia en las cosas religiosas. En muchos estratos de la sociedad no faltaban librepensadores; por ejemplo, en la burguesía rural, entre los funcionarios locales, entre los taberneros y los viejos soldados. Naturalmente, fue sobre todo la población urbana la que comenzó verdaderamente a distanciarse de la Iglesia. Así, en ciudades como Auxerre, Rouen o Burdeos, buena parte de la población no cumplía ya con el precepto pascual [4]. La corriente *filosófica* ganó principalmente a las clases instruidas, aunque se extendió también a otros sectores de la población. No obstante, viajeros extranjeros tenían todavía hacia 1780 la sensación de que en Francia el pueblo era adicto a la religión tradicional y, por cierto, mucho más que por mera acomodación. Les impresionaba profundamente la seriedad y la piedad que mostraban los fieles en los actos del culto, incluso en París. Ni siquiera entre los funcionarios faltaban familias muy piadosas, y hasta entre la nobleza apenas si formaban la mayoría los grandes señores *filosóficos*, según

4. Y. Hilaire, «L'information historique» 25 (1963) 57-58.

observa D. Mornet. Tampoco los éxitos que se apuntaba la francmasonería deben inducirnos a sacar falsas conclusiones. Es cierto que la francmasonería creó un clima favorable para la idea de la *religión natural* que dispensa al hombre de la sumisión a la Iglesia; sin embargo, no habrá historiador serio que sostenga todavía hoy la tesis de que en las logias del siglo XVIII existía una conjura sistemática contra la Iglesia [5]. Hemos creído necesario formular estas reservas porque contribuyen a hacer comprensible la capacidad de resistencia de la vieja religión en medio de todos los vendavales de la revolución. Por otro lado, hay que reconocer que —aun prescindiendo del ya antiguo anticlericalismo de los *compagnonnages*— en la clase media que iba surgiendo la influencia de los *filósofos* hacía cada vez más la competencia al influjo del clero [6]. Este proceso fue favorecido por la circunstancia de que las numerosas refutaciones de la ilustración por los apologetas católicos, eran, por lo regular, de una calidad bastante mediocre, y de que las autoridades responsables preferían en general recurrir a la ayuda del poder secular y a la censura de las publicaciones, en lugar de reconocer que en muchas materias se imponía urgentemente un serio *aggiornamento*.

Esto saltaba a la vista —en Francia como en otras partes— principalmente entre los religiosos. En la literatura de la época era ya un procedimiento socorrido el de estigmatizar la holgazanería, la codicia y la inmoralidad de los monjes. En realidad, muchos miembros de órdenes religiosas habían sido destinados por sus familias a la vida del claustro, y así en el convento llevaban una vida frívola y a veces hasta escandalosa, leían las obras más atrevidas de los *filósofos* y algunos años más tarde suministraron incluso

5. Sobre la masonería en Francia en vísperas de la revolución, cf. AHRF 197 (1969) y, como ejemplo de monografía, A. LE BIHAY, *Francs-maçons parisiens du Grand Orient de France à la fin du XVIIIe siècle*, 3 vols , París 1966-72. V. también las indicaciones bibliográficas en *Hdb. der europäischen Geschichte*, IV, edic. dir. por F. WAGNER, 297-298, notas 29-33. Sobre la tesis del presunto complot contra la Iglesia, lanzada en 1791 por el eudista Lefranc y propagada luego en forma popular por el ex-jesuita Barruel en sus *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, 3 vols., Hamburgo 1797-99, cf. A. GÉRARD, *La Révolution française, mythes et interpretations*, París 1970, 22-24; M. DEFOURNEAUX, AHRF 37 (1965) 170-186; J. DROZ, RH 226 (1961) 313-338.

6. Es conveniente matizar un tanto la obra de R.R. PALMER, *Catholics and Unbelievers in XVIIIth-century France* (Princeton 1940) mediante los análisis de L. TRENARD y Y. HILAIRE, *Idées, croyances et sensibilité religieuse du XVIII au XIXe siècle* «Bulletin de la section d'histoire moderne du Comité des travaux historiques» 5 (1964) 7-27.

parte de los dirigentes a la revolución. Así tal o cual convento había abandonado completamente el espíritu de pobreza y consumía sus mejores energías en discusiones con los deudores, sin cuidarse ya de las obras de caridad ni del culto divino. Esto se verificaba principalmente en los numerosos monasterios cuyos abades habían sido nombrados por el rey y se habían convertido en sinecuras eclesiásticas que se repartían entre favoritos de la corte, la mayoría de los cuales ni siquiera cumplían el deber de residencia. En 1789, de 740 abadías, no menos de 625 estaban dadas en encomienda; sus titulares disfrutaban de las rentas de las prebendas, dispensados de las obligaciones del cargo, es decir, sin desempeñar el oficio eclesiástico. Es, pues, indiscutible que numerosos abusos e inconvenientes reclamaban urgentemente una reforma, que de 1766 a 1768 había sido proyectada por la *Commission des réguliers*. Sin embargo, no se puede ya admitir sin más la simple afirmación de que en vísperas de 1789 se registraba una decadencia general. Por de pronto, en los monasterios femeninos —excluidos los cabildos de canonesas— el languidecimiento espiritual era más bien una excepción. Las órdenes contemplativas femeninas, pese al espíritu del tiempo, registraban constantemente nuevas vocaciones. Y la opinión pública, tan hostil a las antiguas órdenes, cuyos votos solemnes se interpretaban en el sentido de la novela *La religieuse*, de Diderot, apreciaba los servicios que las numerosas nuevas congregaciones con votos simples o sin votos —como, por ejemplo, las hermanas de la caridad— prestaban en el campo de la caridad y de la enseñanza. Tocante a los conventos masculinos, todos los historiadores señalan la baja del número de monjes en los años 1768-1789 [7]. Sin embargo, esta despoblación de los conventos variaba notablemente de orden a orden y de región a región. Todavía es más de notar que en órdenes tan diferentes como los benedictinos, los dominicos y los canónicos regulares de Sainte-Geneviève, a partir de 1780 comenzó a ascender de nuevo la curva de las vocaciones, lo cual, por lo demás —como sucede siempre que tras larga decadencia comienza un nuevo ascenso—, hacía problemáticas las relaciones entre los jóvenes con apertura al futuro y los antiguos,

---

7. Entre 1768 y 1789, el número de monjes descendió en Cluny de 671 a 301. Entre los franciscanos, de 2385 a 1544, entre los capuchinos, de 4937 a 2674, y entre los dominicos, de 1432 a 1006.

que no pueden comprender sus empeños de reforma. Si bien había también monjes sin asomo de vocación para la vida religiosa, que se alegraban de poder recobarar su libertad de resultas de las decisiones de la Constituyente, sin embargo, B. Plongeron ha podido constatar por otro lado «la persistencia de sentimientos verdaderamente religiosos y sacerdotales», y en algunos casos hasta un verdadero fervor religioso, con lo que se confirma que no se puede decir a la ligera que la entera historia espiritual del siglo XVIII se reduce a la «*retirada de los místicos*», de la que hablaba Bremond. Plongeron ha señalado el hecho —que explica en parte las generalizaciones precipitadas de antiguos historiadores—, de que incluso «bajo actitudes totalmente irreligiosas» se pueden hallar «convicciones religiosas sólidamente fundadas». No había, pues, únicamente inconvenientes y abusos, aunque su existencia tangible inducía fácilmente a concluir con excesiva rapidez una decadencia general. Nunca se insistirá suficientemente en el hecho de que la indiscutible crisis de los monasterios no debe identificarse siempre con decadencia. Podía más bien tratarse de una crisis de adaptación, lo cual es de suyo signo de vitalidad. Sin embargo, la aspiración de numerosos religiosos hacia una profunda reforma de la vida monástica, inmediatamente antes de los acontecimientos de 1789, era apenas realizable ante la actitud del clero alto en el marco de la Iglesia del *ancien régime*.

Ahora bien, tampoco al alto clero, que tenía gran parte de la responsabilidad, se le puede condenar sencilla y globalmente. La vida escandalosa, el escepticismo, la incredulidad incluso de algunos obispos y el talante mundano de otros muchos, que preferían vivir en la corte y dejar la administración de sus diócesis a clérigos auxiliares, hace olvidar fácilmente que los obispos franceses de la segunda mitad del siglo XVIII en su inmensa mayoría llevaban una vida digna y ponían empeño en cumplir a conciencia los deberes de su cargo. No faltaban auténticos pastores de almas, piadosos y virtuosos, como Lefranc de Pompignan. Otros actuaban más «como administradores de provincias que como administradores de los sacramentos» (Gurian), y se ocupaban sobre todo de reformas económicas y sociales. Sin embargo, su comportamiento estaba motivado por el hecho de que, penetrados del espíritu del tiempo, estaban convencidos de que la fidelidad al evangelio impone ante

todo trabajar por el mejoramiento de la suerte de las pobres gentes.

Este episcopado se reclutaba, desde hacía algunos años, exclusivamente entre la aristocracia, e incluso entre la alta nobleza, y así tenía las buenas y las malas cualidades de su clase social. Recibía de su ambiente extensa cultura, magnanimidad, pundonor; pero aquellos obispos, que debían su nombramiento más al nacimiento y a sus relaciones que a su aptitud personal, tenían sólo una formación teológica superficial, cuyas lagunas serían tanto más de lamentar en unos momentos en que la Iglesia de Francia tenía necesidad de una guía firme y segura. Ellos defendían celosamente sus privilegios y tenían como lo más natural acumular beneficios, pues lo consideraban necesario para facilitarles una apariencia y un porte correspondiente a su posición; y aquellos *grand seigneurs* —excepto una pequeña minoría— sólo tenían contacto con colegas o seglares de su mismo medio. A los ojos del clero medio de los capitulares, profesores de seminario o sacerdotes eruditos, procedentes de la burguesía acomodada y cuyo papel e influjo cultural en el medio local eran considerables, aparecían como una auténtica casta. También el clero parroquial, que en general provenía de la burguesía media, soportaba con tanta mayor dificultad la arrogancia de los obispos de la nobleza, cuanto que comparaba con exasperación la ostentación de fastos de muchos de ellos con sus propios ingresos, frecuentemente bastante exiguos.

Ingresos exiguos no quería decir en muchos casos precisamente miseria, pues también en este punto las monografías sobre diócesis particulares imponen una corrección de las opiniones globales corrientes sobre la situación del clero rural[8] y demuestran que en muchas diócesis los párrocos disfrutaban de auténtico bienestar, sobre todo allí donde los ingresos oficiales venían completados con generosos donativos de los parroquianos. Aunque tal no era el caso en todas partes, y en más de una región la recaudación anticipada de los diezmos hacía insuficiente el *sueldo anual*, tanto más cuanto que los párrocos, que por lo regular procedían de la burguesía urbana media, querían aparecer como personas de su estado. Hay que dejar sentado que, si bien los párrocos en algunos

---

8. Cf., por ejemplo, el artículo de D. Julia sobre la diócesis de Reims («Revue d'histoire moderne et contemporaine» 13 [1966] 195-216) y el de Ch. Girault sobre el departamento de Sarthe («La Province du Maine» 33 [1953] 69-88).

casos, por ejemplo en 1779 en el Delfinado y en la Provenza, suscitaron, pese a la prohibición, una acción de índole sindical a fin de lograr un mejoramiento de sus ingresos, las quejas del clero inferior en vísperas de los acontecimientos de 1789 no afectaban en primera línea a la situación económica, sino más bien a la social, pastoral y teológica. Como hijos de ciudadanos medios pugnaban con todas sus fuerzas por conservar una posición de *élite*, que se creía amenazada, y se sentían fuertemente exasperados por la presunción aristocrática de que, frente a ellos, hacían alarde los obispos. Siguiendo a Richer, que veía en los párrocos a los sucesores de los 72 discípulos, sostenían el punto de vista eclesiológico de que «el auténtico cuerpo eclesiástico es solamente el cuerpo de los pastores en ejercicio, meramente presidido por el obispo, y que todo lo demás: beneficios capitulares, abadías, mesa o colegios que poseen el diezmo, es resultado de una historia secular». Puesto que no eran consultados, exigían a los obispos que se restablecieran los sínodos diocesanos para poder en ellos discutir en común los medios para una reforma de la Iglesia en el sentido de una espiritualización y de una mayor igualdad. La indiferencia con que la jerarquía miró este movimiento, y que revolucionó al clero bajo de un extremo a otro de Francia, contribuyó a ahondar todavía más el foso que separaba a obispos y párrocos. Aunque no se llegara en todas partes a una «verdadera lucha de clases» (Eich), como sucedió en Nancy, consta, sin embargo, que muchos sacerdotes estaban dispuestos a recibir con aplauso profundas transformaciones de la posición de oligarquía que había convertido en su propio monopolio la dirección de la Iglesia galicana[9]. Así hay que dar la razón a A. Latreille cuando dice: «Entre las causas de la revolución se ha señalado a menudo con insistencia el resentimiento de una burguesía que tenía conciencia de su función económica y social y se revelaba contra el hecho de que las clases privilegiadas quisieran seguir oprimiéndola: de manera análoga hay que hacerse cargo de que todo un sector del clero estaba convencido de la injusticia del orden establecido y se vio llevado espontáneamente a alzarse contra él»[10]. La asamblea de los estados generales puso en-

9. Cf. M.G. Hutt, *The Curés and the Third Estate. The ideas of reform in the pamphlets of the french lower clergy in the period 1787-1789*, JEH 8 (1957) 74-92.
10. HistCathFr III, 51.

tonces plenamente de manifiesto que en Francia el clero formaba un estado propio en el Estado, pero no una unidad socialmente homogénea.

La Asamblea Constituyente y la Iglesia

En el verano de 1789 nada hacía prever que la revolución que se estaba fraguando había de representar para la Iglesia francesa el período más dramático de su historia. En los cuadernos de reclamaciones compuestos para los estados generales se hallaban, con bastante frecuencia quejas contra los privilegios y los abusos del clero, contra el diezmo y contra la degeneración del monaquismo, pero nunca se enfocó la supresión de las órdenes religiosas y mucho menos se puso en cuestión la posición oficial de la Iglesia y su función dirigente en el campo de la enseñanza y de la asistencia. En general se deseaba llevar a cabo las reformas absolutamente necesarias, recurriendo para ello al consejo y a la colaboración de los círculos correspondientes. Por lo demás éstos, bajo la presión de los párrocos, hicieron con frecuencia por sí mismos toda una serie de propuestas en dicho sentido y apoyaron diferentes exigencias del tercer estado, es decir, del de los burgueses y labradores, en los terrenos político, jurídico y fiscal [11]. Durante el período en el que los estados generales habían ido evolucionando hasta formar la asamblea constituyente, se pudo comprobar claramente que el clero, después de haber vacilado en un principio, estaba de nuevo dispuesto a colaborar. Es cierto que primeramente una parte muy considerable del clero bajo —y no sólo el clero alto, como con frecuencia se había afirmado— no se mostró en absoluto inclinada a aceptar en la asamblea constituyente la votación individual, como lo exigía el tercer estado partidario de la reforma, en lugar de la votación por estados, con lo cual se habría asegurado a éste una posición de primer rango frente a los dos estados privilegiados. Al final, sin embargo, el pequeño grupo de los párrocos favorables al

11. Fuera de la obra anticuada de L. CHASSIN, *Les cahiers des curés de 1789*, París 1882, cf. B. HYSLOP, *A Guide to the General Cahiers of 1789*, Nueva York 1936; J. RICHARD, *L'élaboration d'un cahier de doléances. P. Cl. Perrot, curé de Brazey*, Dijon 1961; A. DUPRONT, *Cahiers de doléances et mentalités collectives*, Actes du 89e Congrès des Sociétés savantes, París 1969, 375ss.

progreso logró que dos tercios de sus colegas aprobaran tal solución. Y cuando luego, el 23 de junio, el rey quiso salvar la situación y hacer desalojar el local, se negaron a dispersarse, y juntamente con los representantes del tercer estado permanecieron allí también ochenta párrocos, que contribuyeron así al éxito de la revolución.

Cuando luego, algunas semanas después, en la célebre noche del 4 de agosto, se decidió la abolición del sistema feudal, con todas las consecuencias que de ello se seguían para la organización de la Iglesia, y sobre todo la abolición del diezmo, el clero votó esta resolución no sólo por mayoría, sino casi por unanimidad. Y por su parte la asamblea declaró la semana siguiente que no se tenía animosidad contra el clero en cuanto tal y que se procuraría «cubrir de otra manera los gastos destinados al culto, al mantenimiento de los ministros del altar, a la asistencia a los pobres». Ya el 12 de agosto se constituyó un comité eclesiástico para la solución de dichos problemas.

Una medida mucho más radical se había de adoptar el 2 de noviembre. La dramática agravación de la crisis financiera obligó a incluir de nuevo en el orden del día un problema que desde hacía muchos años se había discutido por jurisconsultos y economistas: el problema del embargo de los bienes raíces de la Iglesia en provecho del Estado. Esta vez hicieron resistencia muchos miembros del clero, incluso párrocos inclinados a la reforma, como Henri Grégoire. Consideraban peligroso que los miembros del clero quedaran convertidos en asalariados y en funcionarios del Estado. También muchos de los diputados laicos se mostraron reacios ante tan flagrante ruptura con una tradición secular. Finalmente, una hábil alocución del obispo de Autún, Charles-Maurice de Talleyrand, que estaba desilusionado por la incoherencia de la política del rey y quería dar una garantía al nuevo orden, fue la que dio la decisión. El debate mismo se prolongó más de tres semanas, y durante el mismo Maury propugnó enérgicamente la tesis jurídica de la inviolabilidad de los derechos de la Iglesia, mientras que algunos grupos moderados reunidos en torno al venerable obispo Boisgelin, de Aix, propusieron en vano una solución de compromiso. Finalmente la asamblea, movida más por el espectro de la bancarrota del Estado que por el ideal de la secularización, aprobó por 510

votos contra 346 la nacionalización de los bienes de la Iglesia, con el gravamen de pagar a los párrocos un sueldo mínimo de 1200 libras — aunque muchos de ellos no habían percibido anteriormente ni siquiera la mitad —, y de asumir la asistencia pública a los pobres. El mes siguiente comenzó ya la venta de los bienes de la Iglesia [12]. En un principio los obispos no impusieron en conciencia a los fieles la obligación de abstenerse de comprar tales bienes; sin embargo, muy pronto se ejerció presión a nivel local a fin de retraerlos de actuar como solicitantes, y ya en 1790 se podía observar muchas regiones de Francia cómo buenos católicos vacilaban en pujar en la venta. En los años siguientes el clero, sobre todo el clero de la emigración, se pronunció cada vez más contra la compra de los *biens noirs*, que entonces fue estigmatizada como sacrílega, lo cual desencadenó en muchos compradores un encarnizado anticlericalismo.

Paralelamente a la cuestión de los bienes de la Iglesia abordó también la asamblea constituyente la relativa a las comunidades religiosas: el embargo de sus bienes incluía la secularización de las personas, y muchos estaban además convencidos de que los votos religiosos no eran compatibles con los derechos del hombre. Un decreto de 13 de febrero de 1790 prohibió dichos votos en el futuro; al mismo tiempo fueron suprimidas todas las órdenes y congregaciones de votos solemnes que no se dedicaban al cuidado de los enfermos o a la enseñanza. Religiosos y religiosas podían optar entre dos posibilidades: volver a la vida civil y percibir una pensión del Estado, o bien volver a reunirse hasta la muerte en cierto número de casas que quedaron todavía a su disposición. Algunos obispos protestaron contra tal intervención del poder secular en una esfera ajena a su competencia. En efecto, si bien hasta entonces había determinado ya la ley civil los efectos jurídicos de los votos religiosos, esta vez se iba mucho más lejos. La nueva disposición, que provisionalmente permitía seguir actuando a los miembros de

12. Numerosas monografías tratan de estos traspasos en masa de bienes raíces (que durante diez años proporcionaron a la república una parte importante de sus ingresos, sea lo que fuere de los despilfarros a que dieran lugar) y de sus consecuencias sociales (la burguesía sacó los mayores beneficios, aunque también tuvieron ventajas los labradores acomodados; en cambio, la situación de los labradores pobres se agravó frecuentemente con estas medidas, puesto que los antiguos derechos colectivos quedaron suprimidos en favor del derecho de propiedad en el sentido estricto de la palabra). Cf. un primer balance en G. LEFEBVRE, «Revue d'histoire moderne» 3 (1958) 189-219.

las órdenes «más provechosas», apenas si excitó los ánimos en el país, tanto más cuanto que en principio se aplicó de forma relativamente benévola. Mientras que en las órdenes de varones se registraron numerosas deserciones, la mayoría de las religiosas, en cambio, declararon que querían mantenerse fieles a su regla; así podían permanecer en sus conventos, que fueron únicamente secuestrados. Sólo en agosto de 1792 llevó a cabo la asamblea constituyente la supresión definitiva de todas las congregaciones, incluidas las comunidades religiosas que se dedicaban al servicio de los pobres, con lo cual consumó la dispersión de los religiosos.

Como es obvio, muchos miembros del clero habían seguido con inquietud la destrucción progresiva de las estructuras tradicionales de la Iglesia galicana, tanto más cuanto que en París, durante el otoño, la agitación de las masas había dado lugar a diferentes manifestaciones anticlericales. Cierto número de obispos o de sacerdotes aristócratas se habían distanciado explícitamente de las medidas adoptadas, aunque la mayoría de los eclesiásticos — en parte con entusiasmo y en parte con resignación —, habían confirmado en un principio la política religiosa de la asamblea nacional. Y ésta, por su parte, no sólo distaba mucho de perseguir la separación de la Iglesia y del Estado, sino que, muy al contrario, ponía el mayor empeño en vincular estrechamente a la Iglesia con la revolución. Esto se demostró, por ejemplo, con el decreto de 23 de febrero de 1790, en el que se disponía que las decisiones de la asamblea debían leerse y comentarse desde el púlpito en todas las parroquias. Sin embargo, los hechos mostraron luego — como ha probado M.G. Hutt — que la alianza entre el clero y el tercer estado había surgido en parte, debido a confusiones por ambos lados. La primera ruptura se produjo en abril de 1790 con el problema de la situación jurídica de los acatólicos. Cuando en agosto del año precedente se había puesto a votación la declaración de los derechos generales del hombre y del ciudadano, contra la que no se había formulado ningún reparo por parte católica, y el pequeño grupo de los diputados protestantes, apoyados por los aristócratas liberales, había reclamado la perfecta igualdad de cultos, la asamblea no aceptó la propuesta y se había limitado a una fórmula negativa, que decía: «Nadie será molestado por razón de sus convicciones, incluso religiosas.» En el sur, sin embargo, las fuerzas de la contra-

revolución explotaron el fanatismo de los párrocos y de las grandes masas populares, que se dirigía contra los ricos hugonotes, los cuales eran partidarios declarados del nuevo orden de cosas. Así los católicos del sur exigieron un reconocimiento del catolicismo como religión del Estado, consagrado por la constitución. Cuando el 12 de abril fue rechazada una ponencia presentada a este objeto por el cartujo Gerle, muchos católicos vieron en ello una apostasía nacional de la fe, lo cual, en aquel momento histórico, era ciertamente muy exagerado, ya que se trataba más de un acto de razón política, y porque aquella negativa dio pie a muchos párrocos para desligarse del ala progresista de la revolución. Mucha mayor gravedad revistió, en cambio —como ha podido verificar claramente J. Haak basándose en una utilización sistemática de la prensa—, la circunstancia de que la inquietud suscitada con esto en los católicos coincidía con los esfuerzos de varios obispos por organizar en provincias una resistencia contra la política eclesiástica de la asamblea nacional, lo cual daba a la izquierda la sensación de una conjura aristocrática y clerical. En este deteriorado clima político-religioso tuvieron lugar las discusiones sobre el nuevo estatuto de la Iglesia de Francia, que finalmente condujeron a la ruptura abierta.

La reforma de la organización eclesiástica apareció a la asamble constituyente como la consecuencia de la refundición general de todas las instituciones y de la radical transformación de los fundamentos económicos de la Iglesia de Francia. Los obispos habrían preferido confiar a un concilio nacional la ejecución de esta reforma. Se abrigaba sin embargo el temor de que dicho concilio, compuesto únicamente de aristócratas, podría ser un caballo de batalla al servicio de la reacción. Así los juristas, partiendo de un principio corriente en el siglo XVIII, declaraban que «la Iglesia se halla dentro del Estado», y numerosos párrocos, que en sus estudios de derecho canónico habían aprendido a distinguir entre dogma y disciplina, afirmaban que la asamblea constituyente, con tal que dejara intacta la doctrina, tenía derecho a reformar las instituciones eclesiásticas exactamente igual que las otras, tanto más cuanto que el Estado se había comprometido a satisfacer emolumentos a los eclesiásticos, por lo cual debía controlar su número y su reclutamiento. Así se vino a pensar en una *constitución civil del clero*. La elaboración de esta constitución fue confiada al co-

mité eclesiástico de la asamblea nacional, cuya composición personal se varió en favor de los galicano-jansenistas a fin de asegurar la mayoría. Se consideró absolutamente necesario, por un lado, disminuir de manera considerable la plantilla de la Iglesia, tanto en atención a las restricciones impuestas por razones económicas, como en base al principio de la *utilidad social*, que no justificaba la conservación de los cabildos de catedrales y colegiatas, o de los conventos. Por otro lado se quería volver en cuanto fuera posible a las usanzas de la Iglesia primitiva: la antigüedad estaba de nuevo de moda y todos se veían seducidos por principios diferentes en cada caso: los *filósofos* por el retorno a una edad de oro bajo el signo de la igualdad y de la fraternidad; los galicanos, por la perspectiva de una Iglesia menos dependiente de Roma; los jansenistas, por la perspectiva de una vida más fiel al Evangelio, y los richerianos, por la perspectiva de la restauración de la colegialidad presbiterial. Tras dos meses de debates, en parte muy animados[13], por fin el 12 de julio de 1790 aprobó la asamblea constituyente la constitución civil del clero, que contenía tres series de disposiciones importantes: una nueva división de las diócesis, según la cual sólo habría 83 obispados, correspondientes al número de departamentos, lo cual implicaba la desaparición de 52 diócesis, y una fuerte reducción del número de las parroquias; la retribución de los obispos, párrocos y coadjutores por el Estado, con la obligación de prestar gratuitamente todos los servicios religiosos propios del ministerio; la elección de los obispos y párrocos por cuerpos electorales a nivel de departamentos o distritos y la institución canónica de los obispos por el metropolitano, sin previa confirmación por parte del papa (los obispos quedaban autorizados para informar al papa de su elección *en témoignage de l'unité de foi et de communion)*; finalmente, una fuerte restricción de la potestad episcopal por un *conseil de prêtres* que tenía participación en la gestión de los asuntos del cargo.

Tales disposiciones, sin embargo, como formuló acertadamente Leflon, no tenían, «pese a las apariencias, contenido alguno revolucionario; son sencillamente un legado del pasado y pertenecen más

---

13. Paralelamente a los debates en el seno de la asamblea constituyente (cf *Archives parlementaires*, 1.ª serie, vols XV-XVII), también en la prensa surgieron acaloradas polémicas (analizadas por J. HAAK, l c)

al *ancien régime* que al nuevo»[14]. Sólo muy poco debían a una filosofía de inspiración laicista, sino que, muy al contrario, querían subrayar la íntima asociación de Iglesia y Estado, y en su parte más esencial eran expresión del galicanismo del siglo XVIII, del galicanismo eclesiástico, que exigía la autonomía de los párrocos frente a los obispos y la autonomía de los obispos frente al *pontifex maximus*, pero sobre todo del galicanismo político de los juristas y de los parlamentarios que, independientemente del dogma, consideraba la autoridad del Estado competente en todos los sectores de la vida eclesiástica. Y precisamente éste era el error substancial de la constitución. Muchas disposiciones eran de suyo aceptables (sobre todo enfocadas en la perspectiva de la eclesiología galicana y no en razón de las posteriores concepciones dominantes en el Vaticano I), y algunas eran incluso excelentes, sea lo que fuere de algunas modalidades concretas (así, por ejemplo, la presencia, entre los electores de los obispos y de los párrocos, de algunos acatólicos). La constitución, sin embargo, se adjudicaba el derecho «de llevar a cabo modificaciones en el ámbito de la religión sin la cooperación de la Iglesia», como se decía en el folleto[15], en el que compilaron sus objeciones los 30 obispos que todavía participaban en las sesiones de la asamblea constituyente (a excepción de Talleyrand y Gobel).

Aun admitiendo que circunstancias muy especiales justificaran la denuncia unilateral del concordato de 1516, en un asunto que afectaba tan de cerca a la vida y a las estructuras fundamentales de la Iglesia se habría debido por lo menos consultar a la autoridad de la Iglesia en las formas canónicas, tal como en el transcurso de la entera discusión fue subrayado una y otra vez por casi todos los obispos, incluso por los más oportunistas y conciliantes[16]. Dado que la asamblea constituyente no quería saber nada de un concilio nacional, sólo el papa habría sido competente para *bautizar* la constitución civil. Sin embargo, la asamblea se negó a dirigirse a

14. LEFLON 59.

15. *Exposition des principes de la constitution civile*, publicada el 30 de octubre de 1790.

16. De hecho, por lo que hace al problema crucial, había división de opiniones entre los obispos: mientras que muchos obispos, y no sólo los que habían emigrado ya a fines de 1789, sino también parte de los que habían permanecido en Francia, se expresaron más o menos claramente contra el proyecto de la constitución civil, otros, en cambio, la creían apropiada para mejorar la situación de la Iglesia.

él y se limitó a permitir tácitamente que lo hicieran el rey y los obispos. El 1.º de agosto Luis XVI dio al cardenal de Bernis, embajador francés en Roma, el encargo de conseguir la aprobación de Pío VI.

En Roma, aun antes de la llegada de los primeros emigrados — que habían formado allí un grupo poderoso y como tales ejercían una correspondiente presión en sentido antirrevolucionario — se había reaccionado ya de forma muy negativa a los acontecimientos que se habían desarrollado en Francia desde el verano de 1789, aun prescindiendo del sesgo deprimente que tomaban los asuntos en Aviñón. Habían escandalizado, sobre todo, por un lado, la abolición de las *annatas* satisfechas al papa, la nacionalización de los bienes de la Iglesia, la disolución de los conventos, y por otro, la proclamación de libertades políticas y religiosas tenidas por incompatibles con el orden social querido por Dios.

Si bien los enemigos de la revolución habían intentado inducir al papa a dar un golpe sensacional, Pío VI, atento a no empeorar todavía más la situación de Luis XVI, en el que tenía confianza, había creído más conveniente adoptar una actitud de expectativa, limitándose a censurar en secreto, en una alocución ante el consistorio, la declaración de los derechos del hombre. Mantuvo todavía su actitud de expectativa incluso cuando fue requerido a hacer una declaración sobre la constitución civil del clero. Dio el encargo de examinar esta cuestión a una comisión cardenalicia especial [17]. Los cardenales de la misma estaban desconcertados por las convulsiones que se sucedían cada vez más rápidamente y ponían cuidado en no comprometer sin motivos a la santa sede. Esto los indujo a examinar circunstanciadamente los problemas, en realidad muy complejos y de múltiples aspectos, y a proceder en esta materia con la mayor circunspección posible. A esto se añadían aprensiones de índole tanto política como religiosa. En el terreno político se quería evitar irritar abiertamente a la asamblea francesa y dar lugar, como reacción, a la súbita anexión del condado de Aviñón, cuyos habitantes reclamaban la incorporación a Francia. En el terreno religioso no se quería excitar a los susceptibles galicanos ni, por consiguiente, dictar comportamientos al episcopado francés, tan celoso

---

17. Sobre la creación de esta *Congrégation pour les affaires ecclésiastiques de France*, cf. L. PÁSZTOR, AHPont 6 (1968) 193.

de la conservación de sus privilegios, pues se temía que con tal imposición la poderosísima Iglesia nacional pudiera inclinarse al cisma, cuyo peligro se sobreestimaba. Y finalmente estaba muy extendida la idea de que la revolución era un acceso de fiebre que no tardaría en pasar y que, por consiguiente, era mejor no comprometerse y dejar que acabaran por agotarse las fuerzas subversivas. La consecuencia fue «una dilación irreparable de ocho meses» (Latreille), en el transcurso de los cuales el fatal encadenamiento de los hechos dio lugar —aunque de manera imprevista— precisamente al cisma que se había querido evitar.

Los obispos franceses habían exigido que se aguardase hasta haber obtenido el consentimiento del papa a la constitución civil, y que sólo después se pusiera en vigor. Entre tanto, el 30 de septiembre murió el obispo de Quimper. Su desaparición obligó a que la asamblea constituyente tomara una decisión, que consistió en ordenar que su sucesor fuera elegido conforme a las disposiciones establecidas por la constitución. Así, el 31 de octubre, Expilly, párroco y diputado, que además había dirigido el comité de la Iglesia, fue designado por el colegio electoral del departamento de Finistère[18].

La intención, así manifestada, de ignorar sistemáticamente al papa y de introducir inmediatamente innovaciones que estigmatizaban como adversarios incluso a eclesiásticos que en modo alguno estaban ligados con la oposición aristocrática, reforzó la agitación, que comenzaba a propagarse en el país, dirigida contra las otras medidas de la asamblea nacional y en particular, sobre todo en Alsacia y en el sur, contra la venta de los bienes de la Iglesia. La asamblea nacional, alarmada por las autoridades locales, quiso imponerse rápidamente y con los decretos de 27 de noviembre y 26 de diciembre exigió a todos los eclesiásticos que estaban investidos de un cargo público —es decir, a los obispos, párrocos y coadjutores—, que prestasen el mismo juramento que los funcionarios civiles: debían jurar «ser fieles al Estado, a la ley y al rey, y mantener en vigor la constitución con todas sus fuerzas». Este juramento implicaba la aprobación de la nueva reglamentación de los asuntos eclesiásticos consagrada en la constitución.

---

18. Cf. DHGE XVI, 257-261.

La negativa a prestar el juramento significaría renuncia al cargo, y los perturbadores deberían comparecer ante los tribunales.

Las dos Iglesias: constitucionales y refractarios

Con sorpresa general, dos tercios de los eclesiásticos diputados de la asamblea constituyente y todos los obispos, menos siete — cuatro de los cuales, aun independientemente de esto, habían caído en descrédito por su incredulidad o por su vida nada recomendable —, se negaron a prestar el juramento. A ello se negó también casi la mitad del clero parroquial. En algunas regiones, en el norte, en el oeste (desde Calvados hasta la Vendée), en Alsacia hubo incluso del 80 al 90 por ciento del clero bajo, y en otras del 60 al 70, que se negaron a prestar el juramento. Y si en la región de París, en el centro y sobre todo en el sudeste fueron mayoría, e incluso en algunos casos gran mayoría, los que prestaron el juramento [19], con frecuencia lo hicieron con reservas (como, por ejemplo: *sous réserve du spirituel)*, que las autoridades locales acogieron tácitamente, sin contar las numerosas revocaciones que se iniciaron con bastante rapidez. Dado que la asamblea nacional, pese a este resultado decepcionante, no quería invalidar sus decisiones, y dado que al mismo tiempo estaba movida por el ansia de una unidad política apoyada en la religión, así como por el deseo cada vez más vivo de eliminar toda oposición, destituyó de su cargo a los refractarios y cuidó de remplazarlos por eclesiásticos que hubiesen prestado el juramento. En numerosas diócesis, por lo menos al principio esto fue relativamente fácil con respecto al clero parroquial, ya que se podía recurrir también a antiguos religiosos, entre los cuales no faltaban quienes estaban dispuestos a prestar el juramento, por lo menos provisionalmente [20].

---

19. Aquí se trata de cifras muy aproximativas, ya que la investigación estadística de PH. SAGNAC en «Revue d'histoire moderne et contemporaine» 8 (1906-1907) 97-115, así como las numerosas monografías que han tratado posteriormente de completarla, están desvirtuadas por presupuestos metodológicos que ha señalado B. PLONGERON en un artículo fundamental, AHRF 39 (1967) 145-198 (desarrollado en *Conscience religieuse en Révolution* 17-100).

20. También aquí se deben matizar más, entre otros puntos relativos a las motivaciones, los juicios demasiado simplificados de la vieja historiografía. Cf. sobre todo la tesis de B. PLONGERON, *Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel. Sens*

Otra era la situación allí donde se registraron negativas en masa: pese a la reducción del número de las parroquias —que por lo demás fue enérgicamente desaprobada por la población rural— había que proveer centenares de puestos, mientras que el número de los aspirantes era muy escaso, y ello a pesar del decreto de 7 de enero de 1791 que aligeró las condiciones exigidas para asumir el puesto de párroco. Así hubo a veces que consentir en dejar provisionalmente en el cargo a los refractarios, que no podían ser remplazados. La reestructuración del episcopado suscitó otros problemas, pues casi en ninguna parte había un metropolitano que pudiera instituir canónicamente y consagrar a los nuevos elegidos. La asamblea constituyente había dispuesto ya el 15 de noviembre de 1790 que en tales casos los nuevos elegidos deberían dirigirse a las autoridades de los departamentos, las cuales les indicarían un obispo francés que tuviera el encargo de conferirles la consagración episcopal. Ahora bien, seis de los siete prelados que habían prestado el juramento se eximieron de esta obligación. Finalmente Talleyrand, que según asegura Pioro[21] desempeñó en la colocación del episcopado constitucional un papel mucho más importante de lo que se había supuesto hasta ahora, se prestó a consagrar a dos obispos el 24 de febrero de 1791. Durante los dos meses siguientes, Gobel, que entre tanto había sido elevado al solio arzobispal de París, consagró a otros 36 obispos.

Esta vez se vio el papa obligado a pronunciarse. El 10 de marzo de 1791, con el breve *Quot aliquantum*[22], condenó la constitución civil del clero, pues con sus disposiciones relativas a la institución canónica de los obispos, a la elección de los pastores de almas y a la institución de los consejeros episcopales hería de muerte la constitución divina de la Iglesia. Y en un segundo breve, *Caritas*, de 13 de abril, declaraba sacrílegas las consagraciones de

---

et conséquences d'une option, París 1964, completada con sus artículos, «Notre vie eudiste» 9 (1962) 68-80 (sobre los eudistas), y «Oratoriana» 4 (1964) 34-65 (sobre los oratorianos). Tocante a la situación en París, especialmente representativa por su alcance, variedad y vinculación con toda Francia, B. Plongeron llega a la conclusión de que el número de los religiosos que prefirieron prestar juramento fue muy reducido, contrariamente a opiniones muy propagadas, y que en muchos casos se trataba de hombres cuyo valor religioso y cuya sinceridad no podían ponerse en duda.

21. *Institution canonique et consécration des premiers évêques constitutionnels*, AHRF 28 (1956) 346-380.

22. A. Theiner, l.c., I, 32-71. El breve, de 13 abril 1971, ibid. I, 75-88.

los nuevos obispos, prohibía a éstos toda acción propia del cargo y amenazaba con suspensión a todos los sacerdotes que hubiesen prestado el juramento y no se retractasen. Aprovechaba también esta oportunidad para una severa condena de la declaración de los derechos del hombre por estar sus principios en contradicción con la doctrina católica sobre el origen de la autoridad civil, la libertad religiosa y las desigualdades sociales.

La asamblea constituyente quedó decepcionada y replicó extendiendo a nuevos grupos de eclesiásticos el precepto de prestar juramento. Y mientras que, por un lado, los obispos constitucionales negaban la autenticidad de los decretos pontificios o invocaban las libertades galicanas para afirmar que el papa no podía fulminar ninguna clase de penas canónicas contra el clero francés, por otro lado en el transcurso del verano vinieron a retractarse buen número de sacerdotes que habían creído sinceramente poder prestar el juramento. Así, el clero que año y medio antes había estado tan unido, quedaba ahora profundamente dividido y la división vino a ser cada vez más profunda por razones religiosas, socioculturales y políticas. La controversia entre dos eclesiologías, que disputaban sobre los derechos que poseían por un lado el papa y por otro la autoridad civil, para intervenir en la vida de las Iglesias nacionales, se complicó todavía más con una profunda divergencia de opiniones en el terreno de la teología política. Una parte del clero sostenía que los derechos del hombre se derivan de un principio cristiano, que el cristianismo es una religión de la libertad y de la fraternidad y que la revolución aportaría una renovación evangélica. Uno de los exponentes más representativos de este grupo era Henri Grégoire, párroco y diputado en la asamblea constituyente, que a principios de 1791 había sido elegido obispo constitucional de Blois[23]. Otra parte del clero abrigaba la convicción de que el principio de la igualdad llevaría necesariamente a una *republicanización* de la Iglesia, minando sus fundamentos jerárquicos, y que el principio de libertad no de-

---

23. Sobre Henri Grégoire (1750-1831), cuya acción y cuyas ideas se han presentado durante largo tiempo bajo una luz sumamente partidista, falta todavía la exposición exhaustiva que se merece. Véase provisionalmente: J. Tild, *L'abbé Grégoire*, París 1946; L. Pouget, *Les idées religieuses et réformatrices de Grégoire*, París 1905; N. Ravitch, CH 36 (1967) 419-439; y sobre todo la obra colectiva *L'abbé Grégoire*, «Europe» 34 (París 1956) n. 128-129.

jaría a los hombres sencillos la menor posibilidad de defenderse contra el error religioso. Para estos clérigos, los principios políticos y sociales del *ancien régime* constituían los presupuestos necesarios para la defensa del catolicismo. Por esta razón, según ellos, no era posible pensar en otra filosofía social que pudiese poner la fe católica más en armonía con los empeños democráticos. También la oposición fue cada vez más enconada, porque el descontento de muchos fieles, que eran exhortados por los sacerdotes fieles a Roma a rechazar a los sacerdotes no reconocidos por Roma que querían imponerles las autoridades revolucionarias, fue explotado por los legitimistas en favor de sus planes contrarevolucionarios. Esto dio pronto como resultado que el clero fiel a las instrucciones de Roma fuera identificado burdamente con la reacción aristocrática, lo cual contribuyó a descargar la conciencia de todos los que nuevamente se habían reunido en la Iglesia constitucional.

La historiografía católica tradicional ha condenado severamente durante largo tiempo al clero constitucional. Hoy día, en cambio, se va comprendiendo más y más que este clero no era una mezcolanza de renegados y de apóstatas, sino que en él se contaban muchos sacerdotes dignos y algunas importantes personalidades. No cabe duda de que en más de una diócesis se ocuparon algunas veces las vacantes con ordenaciones precipitadas o utilizando elementos poco de fiar, lo cual, al agudizarse la situación, dio lugar a numerosas apostasías. Sin embargo, muchos obispos y párrocos constitucionales eran sacerdotes irreprochables y pastores celosos, como pudieron luego demostrar en la hora del peligro. Por lo demás, tampoco se debe olvidar que las razones que los habían movido a prestar el juramento eran de diversa índole y en algunos casos muy honrosas. Algunos querían subrayar claramente su ruptura con una organización eclesiástica de la que los había liberado la revolución, o evitar el tener que llevar en los umbrales de la ancianidad una vida errante o de todos modos difícil. Hubo también otros que habían aceptado el juramento porque algún consejero piadoso y culto les había explicado que era lícito y no había inconveniente en prestarlo, o porque sus principios eclesiásticos les permitían enjuiciar la constitución civil menos severamente, o también porque estaban convencidos de que po-

dían servir mejor a la Iglesia si no dejaban a sus fieles en la estacada, lo cual hacía que el juramento apareciese a sus ojos como un mal justificado. Algunos, finalmente, no sólo distaban mucho de considerar como un mal menor su elección por corporaciones políticas, sino que la tenían por perfectamente justificada, incluso doctrinalmente, y ello en nombre de una eclesiología y de una teología política que fue condenada a bulto por los ultramontanos y los contrarrevolucionarios del siglo XIX, pero cuya importancia y seriedad vuelven a reconocerse hoy día[24].

Los dos partidos antagónicos estaban convencidos de tener razón, y así se combatían con el apasionamiento usual en las polémicas religiosas. Mientras que la mayoría de los obispos anteriores habían preferido —sobre todo por motivos religiosos— dejar el puesto en favor de su competidor constitucional para ir a reunirse en el extranjero con los primeros emigrantes, hechos iguales no se repitieron precisamente en todas las parroquias: con frecuencia se quedaba en su puesto el *non-jureur*, celebraba misa en un oratorio o discutía el derecho del nuevo párroco a la iglesia, lo cual desorientaba totalmente a los fieles, puesto que muchos de ellos, sobre todo en el campo, no entendían gran cosa de disputas de jurisdicción. En muchas regiones sólo les importaba que fuera desempeñado el cargo de párroco y no significaba nada para ellos el que el párroco fuese un *jureur*, pues no podían comprender que un juramento de índole evidentemente política pudiera convertirlo de repente en cismático. Ahora bien, las acusaciones de los *non-jureurs* contra los sacerdotes constitucionales, los *jureurs*, y el hecho de que en ocasiones algunos de éstos se tomaran excesivas libertades —no faltaban quienes llegaron poco a poco a exigir el matrimonio de los sacerdotes— dieron lugar en otras partes a que parte de los fieles dudaran del valor de los sacramentos administrados por los *jureurs*. Entonces tales fieles rompían cualquier relación con ellos, les hacían la vida a veces completamente imposible y exigían de nuevo *buenos* sacerdotes. Sobre todo en las ciudades, donde se comprendía mejor de qué se trataba en realidad, era especialmente áspera la competencia entre las dos iglesias. La asamblea constituyente procuró en un

---

24. Véase el capítulo muy nuevo sobre las dos eclesiologías contrapuestas, en B PLONGERON, *Conscience religieuse* 179-290.

principio poner término a las polémicas interviniendo de manera tajante. Pronto se comprendió, sin embargo, que era sencillamente imposible imponer a toda Francia la Iglesia constitucional. Por ello se intentó dar una cierta legitimidad al culto no conformista: los sacerdotes que se negaban a prestar el juramento conservarían el derecho de celebrar, incluso en la iglesia parroquial, aunque con la prohibición de predicar, bautizar o presidir la celebración de matrimonios. Ahora bien, esta medida no satisfizo a los constitucionales ni a los refractarios, ya que ambos partidos querían que su propia Iglesia fuera la reconocida como única del Estado. Bajo la presión del club del pueblo, que en base a un «error detestable» (G. Lefebvre), estigmatizaba cada vez más desenfrenadamente como adversarios de la revolución a los sacerdotes refractarios, se vieron finalmente las autoridades forzadas a tomar medidas administrativas de persecución.

Persecuciones y descristianización

Con la asamblea legislativa, que el día 1.º de octubre de 1791 remplazó a la constituyente, tomó las riendas del gobierno un sector que se hallaba todavía más a la izquierda tanto en el terreno político como en el religioso: los girondinos —la fuerza motriz— eran ciudadanos que estaban totalmente imbuidos por la filosofía de la época, se habían desentendido de la Iglesia y en ocasiones eran incluso irreligiosos. A tales personas ni siquiera podía pasarles por el pensamiento tomar en consideración los escrúpulos de conciencia de los refractarios y de sus adeptos. La asamblea constituyente había reconocido que las agitaciones religiosas que se propagaban en diferentes provincias de Francia, sobre todo en el oeste, significaban una señal de alarma y eran una amenaza contra la unidad nacional. Por esto, todavía poco antes de finalizar el encargo que se le había confiado, había querido procurar una cierta distensión mediante la proclamación de una amnistía general. La asamblea legislativa, en cambio, dio una vuelta completa bajo la presión de la prensa y del club del pueblo en las grandes ciudades, que seguían presentando cada vez con más fuerza a los refractarios como malos ciudadanos y agen-

tes de la contrarrevolución. A partir del otoño se inició la persecución, no obstante las protestas de diferentes diputados que reclamaban la libertad de conciencia en base a la declaración de los derechos del hombre. Con el decreto de 29 de noviembre de 1791 dispuso que los eclesiásticos —investidos o no del cargo de párrocos— que en el plazo de ocho días no hubiesen prestado el juramento, serían tenidos «por sospechosos de rebelión contra la ley y de abrigar malas intenciones contra la patria», quedarían privados de toda pensión y serían expulsados de su domicilio. El veto interpuesto simultáneamente por Luis XVI a esta medida y a las paralelamente dictadas contra los emigrados en la ley respectiva, comprometió a los sacerdotes fieles a Roma, por cuanto que ligaba directamente su causa religiosa con la reacción política de los aristócratas. Y bajo la presión de una campaña dirigida desde el centro por el club de los jacobinos y asumida a nivel local, muchas autoridades emprendieron inmediatamente la persecución y encerraron a los eclesiásticos que no habían prestado el juramento.

En mayo de 1792 había estallado la guerra con Austria y Prusia. Cuando el papa envió a Alemania como legado cerca del *kaiser* a Maury, eclesiástico francés emigrado, notorio por su actitud antirrevolucionaria, este gesto fue naturalmente interpretado como una provocación en toda regla. Consecuencia de ello fue que los eclesiásticos que por razón de su fidelidad al papa se habían negado a prestar el juramento, no fueron ya únicamente considerados como cómplices de la reacción, sino que fueron mirados también como quinta columna dispuesta a ayudar al intruso. La segunda revolución, de 10 de agosto de 1792, y la toma del poder por los *sans culottes* aceleraron los acontecimientos: supresión de las congregaciones que se dedicaban a la enseñanza o al cuidado de los enfermos, las cuales en el decreto de 1790, consideradas útiles, habían sido eximidas de la supresión; clasura de los últimos conventos que quedaban; venta de los bienes de las administraciones eclesiásticas; prohibición de llevar hábitos clericales; prohibición de las procesiones en París; y, después de que con la deposición del rey habían quedado sin vigor todos los juramentos anteriores, obligación de prestar un nuevo juramento, el llamado *juramento de libertad y de igualdad*, cuyo tenor pa-

recía carecer de significado religioso —por lo cual Jacques-André Émery, superior general de la congregación de San Sulpicio, teólogo altamente considerado en general, lo juzgó lícito—, pero que volvía a plantear problemas de conciencia a muchos, que se preguntaban si era lícito jurar por la libertad y la igualdad una vez que el papa había condenado la declaración de los derechos del hombre[25]. El 26 de agosto fue dictada la orden general de deportación de todos los sacerdotes fieles a Roma. A estas medidas siguieron algunos días después (2-4 de septiembre) la llamadas matanzas de septiembre, de las que fueron víctimas 300 sacerdotes recluidos en las prisiones de París, entre ellos tres obispos[26].

Durante los meses siguientes marcharon al extranjero más de 30 000 eclesiásticos. Tras la primera emigración voluntaria del alto clero, durante los primeros meses de la revolución, ahora era enviado al destierro, por disposiciones de la ley, el clero bajo[27]. El 23 de julio de 1793, dos nuevos decretos de la convención nacional agudizaron todavía más la situación general. En ellos se preveían los castigos más duros: pena de muerte aplicable en el término de 24 horas a todos los eclesiásticos que no hubiesen observado el decreto de 26 de agosto y todavía no hubiesen abandonado Francia, y deportación a la Guayana de los sacerdotes que no se hallasen en funciones y se hubiesen negado a prestar el *juramento de libertad e igualdad*. A pesar de todo, millares de sacerdotes prefirieron exponer su vida, permaneciendo ocultos en Francia, a fin de poder seguir administrando secretamente los sacramentos a sus fieles.

---

25. Bibliografía sobre este juramento, acerca del cual Pío VI no efectuó ninguna declaración oficial, no obstante el parecer contrario de una congregación romana de cardenales y de la mayoría de los obispos emigrados, en LEFLON 86, y 99, nota 3.

26. Las obras de P. CARON, *Les massacres de septembre*, París 1935, y de J. HÉRISSAY, *Les journées de septembre*, París 1946, necesitan ser matizadas y completadas por B. PLONGERON, *Conscience religieuse* 36-74, quien aduce las pruebas de que esta carnicería, desencadenada por la excitación del populacho al anuncio del avance de las huestes prusianas, fue esencialmente de carácter político.

27. Acerca del clero emigrado o deportado remitimos a la abundante bibliografía recogida en G. BOURGIN, *La France et Rome*, p. XIII, nota 6, y en LEFLON 88. Para completarla: T. DE RAEMY, *L'émigration française dans le canton de Fribourg*, Friburgo 1935; R. PICHELOUP, *Les ecclésiastiques français émigrés dans l'État pontifical* (tesis), Toulouse 1968; L. SIERRA, *La inmigración del clero francés en España*, «Hispania» 28 (1968) 393-422. Sin embargo, estos trabajos se ocupan casi exclusivamente de las estadísticas y de la acogida, pero poco de la mentalidad o actividad de los inmigrantes.

A fines de 1792 aparecía casi desesperada la situación del clero fiel a Roma, perseguido y privado de toda infraestructura, no obstante sus ánimos y su ingenio, y a pesar del apoyo que le prestaban parte de los feligreses en algunas regiones[28] e incluso, a veces, de la ayuda de las mismas autoridades. Pero también la Iglesia constitucional, que de una manera o de otra había logrado establecerse en la mayor parte de Francia y a veces incluso se había alegrado de las medidas draconianas que se adoptaban contra sus rivales, vino a hallarse pronto en una situación no menos dramática. Por de pronto tuvo que ver cómo también ella iba siendo despojada gradualmente de su carácter oficial. Ya el 20 de septiembre de 1792 la asamblea legislativa le había retirado la prerrogativa de llevar el registro civil, que había traspasado a las autoridades del Estado, entrando así por el camino de la separación de la Iglesia y del Estado. Luego, la autorización legal del matrimonio de los divorciados y de los sacerdotes había situado a los constitucionales ante un problema de con*ciencia análogo al de los refractarios de 1791, con lo cual los* desintegraba desde dentro, pues se veían en el dilema de optar por la observancia de la ley o por la de sus principios teológicos, dividiéndose así en dos campos. Por un lado, cierto número de sacerdotes y algunos obispos llevaron la lógica revolucionaria hasta el extremo de contraer ellos mismos matrimonio, naturalmente con gran escándalo de sus colegas, según los cuales la intromisión del Estado en la esfera de lo espiritual traspasaba esta vez verdaderamente todos los límites. Por otro lado, parte del clero constitucional deploraba la evolución política que había conducido de la monarquía constitucional a la república. En numerosos lugares la Iglesia constitucional apoyó el movimiento federalista, que en julio de 1793 sublevó a unos 60 departamentos, lo cual hizo que los constitucionales fueran tan sospechosos para los revolucionarios como sus contrarios no juramentados. Así, en adelante también los constitucionales vinieron a ser estigmatizados como enemigos del pueblo. La imponente oleada de des-

28. Las razones de este apoyo eran muy variadas. Los móviles eran a veces convicciones católicas superficiales, aunque sinceras; a veces también el apego a las viejas tradiciones o el gusto de jugar una treta a los representantes de la autoridad del Estado, y alguna que otra vez también el antagonismo social que impulsaba los campesinos a enfrentarse con los burgueses revolucionarios que iban acaparando las tierras.

cristianización que se extendió por el país desde el verano de 1793 hasta el de 1794 consumó definitivamente la desintegración de la Iglesia constitucional, relegándola también a las catacumbas.

Cierto que no hay que exagerar el papel que jugó el fenómeno de la descristianización[29] en la historia eclesiástica de la revolución, como se ha hecho con frecuencia. No sólo hay que afirmar con A. Soboul que el impulso para la campaña de descristianización partió de los departamentos y no de París, sino que además hay que reconocer con R. Cobb que este fenómeno revistió aspectos sumamente variados en las diferentes regiones[30]. La región entre Saône y Loire fue la «zona ideal de la descristianización revolucionaria», donde a ojos vistas las aldeas fueron más afectadas que las ciudades. Sobre todo, hay que hacerse cargo de que este concepto de *descristianización*, absolutamente inadecuado a la mentalidad del siglo XVIII, recubre varias realidades radicalmente diferentes, y de que en numerosísimos casos hay que hablar, con Reinhard, más bien de anticlericalismo o de secularización. A fin de cuentas, y pese a todos los esfuerzos, sólo en muy exigua medida se produjo una auténtica descristianización, excepto allí donde este fenómeno se había desarrollado ya desde mediados del siglo. En todo caso, en la corriente de las convulsiones revolucionarias se trataba con gran frecuencia de una reacción más o menos violenta contra la exagerada intervención del clero en la vida cotidiana de la población, reacción que fue todavía agudizada por el hecho de que el clero entero —es decir, tanto el constitucional como el que se mantenía fiel a Roma—, era considerado como una clase social de sentimientos políticos hostiles a la ideología jacobina. Si bien no sólo la convención,

---

29. Una buena compilación de las teorías sobre la descristianización a partir de Aulard se halla en LEFLON 104-106. La cuestión ha vuelto a ser tratada con un nuevo enfoque, que presta mucha mayor atención a los aspectos sociológicos y al análisis de las diferentes actitudes del espíritu, por B. PLONGERON, AHRF 40(1968) 145-205 (y una vez más en *Conscience religieuse en Révolution* 101-177).

30. A. SOBOUL, *Les sans-culottes parisiens de l'an II*, París 1958, 290-291; R. COBB, *Les armées révolutionnaires, instrument de la Terreur dans les départements*, 2 vols., París 1961-63. Esta obra aporta numerosos detalles precisos sobre la acción antirreligiosa de las formaciones de policía política que fueron utilizadas para la lucha contra el enemigo en el interior, y en las p. 690-694 presenta un calendario muy útil, aunque son discutidas diversas interpretaciones de esta obra (cf., entre otros, J. GODECHOT, RH 232 [1964] 502, y sobre todo B. PLONGERON, artículo citado en la nota 29). Acerca de un caso particular, del sudeste, cf. M. VOVELLE, «Annales du Midi» 76 (1964) 529-542.

sino también la mayoría del *Comité de salut publique* estaba contra las exageraciones hostiles a la religión —cosa que hoy consta inconcusamente—, bajo la presión de extremistas como Hébert vinieron a tomarse una serie de medidas radicales que, con toda evidencia, trataban de borrar toda memoria del pasado cristiano del país. El antiguo calendario fue sustituido por el republicano; se suprimió el domingo, remplazado por el *décadi,* día décimo de una década; se organizaron fiestas puramente laicas, se introdujo además un propio culto revolucionario de la diosa *Razón,* que por lo demás no tardó en desaparecer, sumido en el ridículo; Robespierre mismo, que era espiritualista, le contrapuso el culto del *Ser Supremo.* Pero sobre todo, durante varios meses resultó perturbado radicalmente el ejercicio del culto —a veces también el del culto protestante y judaico—; se intensificó la caza de eclesiásticos sospechosos; se hizo presión —con frecuencia acompañada de amenazas— con el fin de lograr abjuraciones de sacerdotes, que realmente fueron bastante numerosas, aunque hay que matizar la extensión del fenómeno mucho más de lo que se ha hecho hasta ahora en la historiografía tradicional [31]; fueron cerradas la mayoría de las iglesias, a veces incluso derribadas, y su ajuar litúrgico fue saqueado [32]. Cuando los fieles intentaban organizar funciones religiosas fuera de las iglesias, eran también prohibidas, con el pretexto de que en ellas se ocultaban maquinaciones contrarrevolucionarias (ni siquiera fueron respetadas las logias masónicas, lo cual prueba una vez más la prioridad de los motivos políticos). Pero estas medidas se tomaban sin plan de conjunto y, con frecuencia, tampoco de manera continuada,

31. Ya el 17 de noviembre de 1793 fueron forzados a ello por los *sans-culottes* el arzobispo de París, Gobel, y su vicario general. Las *déprêtrisations* —declaraciones de renuncia al ministerio sacerdotal— fueron numerosas, sobre todo entre el clero constitucional, aunque aquí hay que tener en cuenta el hecho de que a la sazón los refractarios, en su gran mayoría, habían abandonado ya Francia. La cuestión ha vuelto a plantearse con las estadísticas regionales llevadas a cabo bajo la dirección del profesor M. Reinhard y reunidas bajo el título: *Les prêtres abdicataires pendant la Révolution française,* París 1965. Éstas confirman la diversidad regional del fenómeno y subrayan su variedad de formas. Las renuncias eran a veces manifestación de apostasía militante, a veces resultado de un pánico colectivo, y a veces también una formalidad sin trascendencia, que no impedía a los sujetos seguir celebrando la misa.

32. Cf. S.J. Idzerda, *Iconoclasm during the French Revolution,* AHR 60 (1954) 13-26. Acerca de los esfuerzos por salvar el patrimonio artístico y literario de las instituciones eclesiásticas, cf. también P. Riberette, *Les bibliothèques françaises pendant la révolution,* París 1970.

y además tenían éxito meramente pasajero allí donde la fe estaba todavía viva y donde las instancias eclesiásticas podían organizar eficazmente la resistencia, lo cual era más frecuente de lo que se había supuesto hasta ahora[33], como también a veces en regiones en las que el conformismo religioso fue sacudido por los excesos de régimen del terror y en las que se asistió a auténticos *revivals* religiosos[34]. Sin embargo, se produjeron profundas devastaciones, cuyas huellas pudieron advertirse todavía por mucho tiempo, en regiones que anteriormente estaban ya minadas por la incredulidad, o —como en la cuenca parisina o en la *Vendée bleue*— en los distritos que fueron trabajados sistemáticamente por los extremistas de grandes ciudades vecinas.

La separación de la Iglesia y del Estado

En vista del creciente descontento de la población, la Convención nacional se vio obligada, de buen o mal grado, a iniciar la marcha atrás. Por de pronto puso empeño, no siempre con resultado, en poner fin a las tentativas de extirpar el catolicismo. Luego, más bajo la presión de las circunstancias que por razón de preferencias filosóficas, emprendió el rumbo hacia la separación de la Iglesia y del Estado. Ya en abril de 1794 se había suspendido el pago de los sueldos a los sacerdotes constitucionales, y el 18 de septiembre se canceló oficialmente el presupuesto del culto público. Por otro lado, pese a la hostilidad contra la Iglesia de los termidorianos, desde el 27 de julio de 1794 hacía progresos el espíritu de tolerancia: mientras que el gobierno francés, en el transcurso de sus negociaciones con España y con Toscana, se comprometía a tratar con consideraciones el catolicismo, en Francia misma se exigía la libertad de cultos, y ello tanto por parte de Grégoire, que hablaba en nombre del clero constitucio-

---

33. No faltan anécdotas sobre la vitalidad del culto durante estos años sombríos. En cambio, se está mucho menos bien informado sobre la administración clandestina de las diócesis durante este período. Como ejemplo citaremos: J.-B. LECHAT, «Annales de Normandie» 17 (1957) 263-279.

34. Un ejemplo en B. PLONGERON, *Autopsie d'une Église constitutionnelle, l'Indre-et-Loire de 1793 à 1802:* Actes du 93e Congrès des Sociétés savantes, París 1971, II, 134-190.

nal, como también por la de los insurrectos en la Vendée, los cuales exigían el reconocimiento de la libertad de cultos como *conditio sine qua non* del restablecimiento del orden en el país. Fue reconocida por decreto de 21 de febrero de 1795, aunque con importantes restricciones: así se prohibió a los católicos la utilización de las iglesias. Ahora bien, inmediatamente después de la caída de Robespierre, que en las provincias se interpretó sin razón como el fin del sistema de opresión, volvieron a abrirse con toda espontaneidad muchas iglesias, y muchos sacerdotes fieles a Roma, en número no inferior al de los constitucionales, reanudaron su ministerio pastoral[35]. La Convención se vio forzada, de buen o mal grado, a aceptar el hecho consumado, y un nuevo decreto de 30 de mayo de 1795 liberalizó el precedente. La Convención, sin embargo, exigió a los sacerdotes, como contraprestación por esta concesión, una declaración de «someterse a las leyes de la república y prestarles obediencia». En teoría, también los antiguos sacerdotes fieles a Roma estaban autorizados a prestar esta declaración, como los constitucionales.

Y una vez más volvió a dividirse el clero acerca de la licitud de este juramento: algunos opinaban, con Jacques-André Émery, que el juramento sólo tenía significado político, mientras que otros declaraban que una sumisión global a una legislación que contenía disposiciones en absoluta contradicción con los principios de la Iglesia, era totalmente inadmisible. Las discordancias se acentuaron todavía más a causa del problema de la reconciliación de los sacerdotes constitucionales, de los sacerdotes que habían renunciado a su cargo y de los sacerdotes casados arrepentidos: los unos se dejaban guiar por Émery y por los once obispos que habían permanecido en Francia, que habían sobrevivido al régimen del terror, y eran partidarios de la indulgencia, justificada según su convicción por razón de las circunstancias extraordinarias (Pisani llamaba a esto el *método parisino*, y a su contrario el *método lionés)*, mientras que los otros, siguiendo el consejo de los obispos emigrados que habían perdido todo contacto con el país, exigían a los *lapsi* humillantes retractaciones y

35. Se hallan numerosos ejemplos en E. SOREAU, *La résurrection religieuse après la Terreur*, «Revue des études historiques» 100 (1933) 557-574, y L. MIROT, ibid. 101 (1934) 193-206.

largas penitencias[36]. El mismo contraste —respaldado por el viejo conflicto entre los partidarios de los jesuitas y los de los jansenistas en el terreno de la moral— surgió en la cuestión relativa a la actitud que había que adoptar con los fieles. Aquí se produjo una confrontación «entre los sacerdotes activos, según los cuales la salvación de las almas podía compensar ciertas acomodaciones relativas al rigor doctrinal, y los puros entre los puros, que ponían la pureza incluso por encima de la evangelización»[37].

Estas disensiones dificultaron de manera muy especial el restablecimiento del culto católico, tanto más cuanto la circunstancia de que la mayoría de los obispos legítimos permanecían en el extranjero, llevó en muchos casos a situaciones extraordinariamente confusas. Sin embargo, en 1797 se había logrado ya reorganizar convenientemente la Iglesia. En cierta medida esta reorganización fue apoyada por el regreso a Francia de muchos sacerdotes emigrados, aun cuando a estos sacerdotes les creaba a veces ciertas dificultades adaptarse a una situación totalmente cambiada desde su partida.

Paralelamente a esto, también la Iglesia constitucional, que se presentaba ahora como la *Iglesia galicana*, se esforzaba de manera notable por una renovación, a cuyos aspectos positivos se ha prestado hasta ahora demasiado poca atención. El promotor de esta renovación fue Grégoire, quien colaboró con colegas inteligentes y profundamente religiosos, como Le Coz, entre otros, que había hecho frente a todas las tempestades. Agrupados en el *Comité des évêques réunis*, que era expresión de una colegialidad episcopal y se contraponía totalmente a cualquier tipo de democracia religiosa, lograron reunir en agosto de 1797 un concilio nacional, que había sido preparado mediante la consulta a los presbiterios diocesanos[38]. Estos hombres, que tenían la mira

---

36. Sobre el *método parisino* cf. P. PISANI, *L'Église de Paris et la Révolution* IV, cap. 3; sobre el *método lionés*, cf. CH. LEDRÉ, *Le culte caché sous la Révolution. Les missions de l'abbé Linsolas*, París 1949. Hay que reconocer que la Iglesia constitucional —bajo el influjo del rigorismo jansenista— mostró con frecuencia todavía más rigor con los sacerdotes *abdicataires* y los casados.

37. J.R. SURATTEAU, *Le département du Mont-Terrible sous le régime du Directoire*, París 1965, 250.

38. J. LEFLON, *La reconstitution de l'épiscopat constitutionnel après Thermidor*, en *Actes du 81e Congrès National des Sociétés savantes*, París 1956, 475-481. Acerca del concilio de 1797, cf., por ejemplo, la correspondencia de Grégoire con Dufraisse y con Ricci, publicada por M. VAUSSARD.

puesta en la calidad más que en la cantidad y en implantar en Francia una Iglesia fiel a la vez a la tradición católica y al ideal republicano, elaboraron conjuntamente un amplio programa de recristianización que estaba orientado menos exclusivamente hacia el retorno al pasado que el programa que consiguió ulteriormente la aprobación de Roma, y que «tenía el mérito de atender a las transformaciones psicológicas y estructurales, al anhelo general y al cambio de mentalidad que los sacerdotes permanecidos en Francia no cesaban de explorar» [39]. Este empeño por una reforma tropezó, sin embargo, con muchas dificultades: Primeramente se echaba de menos el necesario material humano, pues el episcopado y el clero estaban diezmados por las deserciones, los matrimonios de sacerdotes, las defunciones y en aquella sazón por el número constantemente creciente de retractaciones. A esto se añadían las disensiones internas que contraponían a presbiterianos y episcopalistas, a partidarios y adversarios de la celebración de la liturgia en la lengua del país [40].

Al comienzo del directorio, los católicos de ambas obediencias gozaban de relativa libertad, como lo muestra el hecho de habérseles permitido publicaciones: los *constitucionales* publicaban los «Annales de la religion», los *romanos*, los «Annales religieuses, politiques et littéraires» (= «Annales catholiques»). Sin embargo, a fines del verano de 1797, una crisis política que condujo luego al golpe de Estado del 18 de Fructidor, puso de nuevo en cuestión la precaria mejora de los dos últimos años. No sin razón reprochaba el directorio al clero católico el seguir apoyando la oposición legitimista, que en las provincias volvía a dejarse sentir más marcadamente, y así volvió a una política fuertemente anticlerical.

La Revellière, miembro del directorio, quería hacer de la *teofilantropía* una nueva religión revolucionaria, lanzada a fines de 1796, un culto oficial, al que, por lo demás, desde 1798 le hizo competencia el *culto decadario* que había instaurado Merlin de Douai. Los propugnadores de estos cultos, protegidos por el gobierno, ocuparon las iglesias en varios lugares, sobre todo en las ciudades; sin embargo, en ningún momento representaron un

39. B. Plongeron, *Dom Grappin correspondant de l'abbé Grégoire*, París 1969, 4.
40. Cf. M.D. Forstier, MD 1 (1945) 74-93.

serio peligro para la antigua religión. Mucho más grave eran las medidas que se tomaron contra los sacerdotes. Los decretos de 1792 y de 1793, que prohibían a los fieles a Roma la residencia en Francia, fueron puestos de nuevo en vigor. Se impuso, además, a todos los sacerdotes un nuevo juramento de «odio contra la monarquía». Algunos obispos y cierto número de casuistas lo estimaban aceptable, mientras que los obispos emigrados en general y numerosos teólogos aseveraron que era absolutamente intolerable, sobre todo para un sacerdote, tomar a Dios por testigo de una profesión de odio. Igual juicio formuló también la congregación romana para los asuntos franceses, pero Pío VI se abstuvo también esta vez de publicar oficialmente esta decisión.

Muchos sacerdotes —una fuerte minoría— prestaron el juramento con la convicción de que tal actitud era un mal menor en vista del carácter ambiguo de la fórmula, y que era mejor que dejar de nuevo a los fieles sin culto y sin instrucción religiosa. Sin embargo, muchos se negaron a prestar el juramento e incurrieron en las sanciones legales, que si bien no fueron ya tan sangrientas como durante el régimen del terror, eran en cambio de una crueldad más refinada. Fueron condenados a los *Pontons de Rochefort* —viejos barcos de guerra que servían como prisión—, o fueron deportados a la Guayana. No obstante, el número de las víctimas de esta nueva persecución fue menor que el de la persecución de 1792-1793, primeramente porque quedaban menos sacerdotes en el suelo patrio, pero sobre todo porque la ejecución de la ley variaba notablemente de departamento a departamento. En diferentes lugares las disposiciones legales quedaron reducidas a letra muerta, gracias a la ayuda de la población e incluso, a veces, de las autoridades locales. Otras regiones, en cambio, fueron duramente probadas: en el departamento de Yonne no quedó abierta ni una sola iglesia, y en el departamento de Sarthe se logró arrestar a casi la cuarta parte de los sacerdotes fieles a Roma, si bien la población seguía muy afecta al catolicismo tradicional[41].

---

41. V. PIERRE, *La déportation ecclésiastique sous le Directoire*, París 1895. Entre las monografías regionales sobre el período del directorio —desgraciadamente demasiado escasas todavía—, véase R. DANIEL, «Bulletin de la société archéologique du Finistère» 92 (1966) 212-253.

Con todo, por muy sombrío que fuera el último tiempo del directorio, no se deben pasar por alto ciertos aspectos positivos. En primer lugar, los fieles, que anteriormente se habían contentado con un conformismo las más de las veces pasivo, ahora tenían que adquirir conciencia de su responsabilidad para con la Iglesia. Algunos tomaron la iniciativa y allí donde ya no había sacerdotes organizaron reuniones de oración, impartían a los niños instrucción religiosa o incluso rezaban la misa. Otros descubrían lo que mucho más tarde se llamaría Acción Católica de los seglares, practicándola en sus diferentes formas. Algunas antiguas religiosas se aprovecharon con éxito de un artículo de la constitución del año III, que permitía la enseñanza privada, y volvieron a reunirse [42], con lo cual prepararon ya en medio de los desórdenes de aquel tiempo la restauración de la vida religiosa, sobre la que pocos años antes parecía haberse pronunciado la sentencia de muerte definitiva. Y en el campo, sobre todo en el oeste y en el norte, diferentes párrocos, hondamente preocupados por la creciente ignorancia religiosa de los niños y por el descuido de los enfermos, invitaron a jóvenes muchachas piadosas a agruparse y dedicarse al cuidado de los niños y de los enfermos. Con esto depositaron los gérmenes de ciertas congregaciones religiosas futuras, típicas del siglo XIX. Otro signo de la vitalidad oculta de la Iglesia francesa en aquellos años, duros bajo diferentes respectos, fue el instituto de las Hijas del Corazón de María, fundado en 1791 por un pionero que iba en busca de «formas modernas de vida consagrada a Dios adaptadas a las nuevas condiciones» [43]. El año 1799 había ya 267 Hijas del Corazón de María, repartidas en 10 diócesis, desde la Bretaña hasta el Jura. Las religiosas de esta nueva congregación no llevaban ningún distintivo exterior, conservaban su vocación y seguían viviendo en el seno de su familia [44].

---

42. Cierto número de ejemplos de París se hallan en J. Boussoulade, *Moniales et hospitalières dans la tourmente révolutionnaire*, París 1962, 179-216. Es característico el subtítulo del capítulo: *Épreuves et renouveau* (= Pruebas y renovación).

43. Cf. A. RAYEZ, *Ad. de Cicé et P. de Clorivière*, París 1966.

44. Notemos además que la libertad de cultos no se aplicaba únicamente a las dos iglesias católicas rivales, sino que se extendía también a los protestantes y a los judíos, los cuales, sobre todo desde 1796, pudieron reorganizar sus comunidades, sin tener en modo alguno que sufrir al reavivarse el anticlericalismo después del fructidor.

Repercusiones en los países vecinos

BIBLIOGRAFÍA: Aparte de las obras generales sobre la Iglesia y la revolución francesa (p. 55s), véase J. GODECHOT, *La grande nation*, París 1956, II, 501-535.

El único trabajo sintético *sobre los problemas religiosos en Bélgica* es el de P. VERHAEGEN, *La Belgique sous la domination française*, 5 vols., Bruselas - París 1922-29, en particular II, 268-349, y III, 203-282; tiene la ventaja de basarse en las fuentes, aunque merecería ser reelaborado con un enfoque que no fuera tan sistemáticamente hostil al régimen revolucionario. Véase también DHGE VII 711-716. Existen numerosas monografías aunque con frecuencia se echa de menos en ellas el rigor científico. Merecen consideración, sobre todo: J. PLUMET, *L'évêché de Tournai pendant la révolution française*, Lovaina 1963, y F. CLAEYS-BOUNAERT, *Les déclarations et serments imposés par la loi civile aux membres du clergé belge sous le Directoire*, Gembloux 1960, cuya problemática está superada, pero que utilizan una amplia documentación todavía inédita. Acerca de los juramentos, véase también la correspondencia de S.P. Ernst, publicada por C. DE CLERCQ (referencias en DHGE XV, 812); id., SE 8 (1956) 349-378; id., «Taxandria» 27 (Turnhout 1955) 3-35; W. MUNIER, «Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège» 44 (1964) 51-124. Sobre la venta de los bienes de la Iglesia: J. DELATTE, *La vente des biens nationaux dans le département de Jemappes*, Bruselas 1938; id., *La vente des biens du clergé dans le département de l'Ourthe*, Lieja 1951; id., «Annales de la Société archéologique de Namur» 40 (1934 189-339; J. PAQUAY, «Bulletin de la Soc. scient. et litt. du Limbourg» 42 (1928) 25-52. Además: A. THYS, *La persécution religieuse en Belgique sous le Directoire*, Amberes 1898; F. PRIMS, *De Kerk van Antwerpen onder het Directoire*, «Antwerpiensia» VIII (Amberes 1935) 231-287; L. LEFEBVRE, *La crise religieuse dans la région de Bastogne 1794-1814; Mémorial A. Bertrang*, Arlon 1964, 127-158; A. VERHAEGEN, *Le cardinal de Franckenberg*, Brujas - Lille 1889, 299-426; también C. DE CLERCQ, SE 10 (1958) 298-328, 15 (1964) 341-411; id., ibid. 9 (1957) 286-375, 10 (1958) 238-297 (sobre el obispo Nelis de Amberes).

Sobre Renania: v. bibliografía en el tomo VI, 42s 696. Además, como complemento: PH. SAGNAC, *Le Rhin français pendant la Révolution et l'Empire*, París 1918, y F.C. DREYFUS, *Sociétés et mentalités à Mayence dans la 2^e^ moitié du XVIII^e^ siècle*, ibid. 1968.

Sobre los Países Bajos: M. VAN DER HEYDEN, *De dageraad van de emancipatie der Katholieken*, Nimega 1947 (fundamental). Además: *Romeinse bescheiden voor de geschiedenis der Rooms-Katholieke Kerk in Nederland*, II, 1754-1795, ed. dir. por P. POLMAN, La Haya 1963, 467-877; id. *Katholieke Nederland in de 18^e^ eeuw*, Hilversum 1968, II, 246-286, y III, 291-305;

P. NOORDELOOS, *De restitutie der Kerken in de Franse tijd,* Utrecht 1937; M. SPIERTZ, *Maastricht in het vierde kwart van de 18e eeuw,* Assen 1964; H. VAN DEN EERENBEEMT, *'s-Hertogenbosch in de Bataafse en Franse tijd 1794-1814,* Nimega 1955.

Sobre Suiza: E. CHAPUSAT, *La Suisse et la Révolution française,* Ginebra 1945; G. GAUTHEROT, *La Révolution française et l'évêché de Bâle,* 2 vols., París 1907; J.R. SURATTEAU, *Le département du Mont-Terrible sous le régime du Directoire,* París 1965, 277-279.

Sobre Italia existe desde hace unos 20 años una literatura especialmente abundante. Exposiciones generales, desde el punto de vista institucional: A. DE STEFANO, *Rivoluzione e religione nelle prime esperienze costituzionali italiane,* Milán 1954; desde el punto de vista de las actitudes espirituales: M. VAUSSARD, *Jansénisme et Gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento,* París 1959; id., *Les jansénistes italiens et la constitution civile du clergé,* RH 205 (1951) 243-259; id., *Correspondance Sc. de' Ricci H. Grégoire 1796-1807,* Florencia 1963; V. GIUNTELLA: *Nuove questioni di storia del Risorgimento,* Milán 1961, I, 320-325; id., RStRis 42 (1955) 289-296 (interesante programa de investigación); M. FINOCCHIARO, «Archivio giuridico F. Serafini» 171 (1966) 136-154; A. AQUARONE, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese prima del triennio giacobino,* RStRis 49 (1962) 559-624; P. STELLA, *Il Giansenismo in Italia, Piamonte,* Zurich 1970; B. PLONGERON, *Questions pour l'Aufklärung catholique en Italie,* «Il Pensiero politico» 3 (1970) 30-58; R. DE FELICE, *Italia giacobina,* Nápoles 1965; también *Giacobini italiani,* a cura di D. CANTIMORI, 2 vols., Bari 1956-64 (edición de textos).

Acerca de la República cisalpina: J. LEFLON, *Pie VII,* París 1958, 360-529; U. MARCELLI, *La vendita dei beni nazionali nella Repubblica cisalpina,* Bolonia 1967; id., *Polemiche religiose a Bologna nel sec. XVIII,* «Atti e Memorie della Dep. di storia patria per la Romagna», nueva serie 6 (1954-1955) 103-177.

Acerca de la República de Liguria: C. CARISTIA, *La Repubblica ligure e il giansenismo democratico,* «Atti dell'Accademia di Torino» 94 (1960) 427-505; CASSIANO DI LANGASCO, *Nuove ricerche storiche sul Giansenismo,* Roma 1954, 211-229; A. COLETTI, *La chiesa durante la Repubblica ligure,* Génova 1950.

Acerca de los sacerdotes democráticos: R. DE FELICE, *L'evangelismo giacobino e l'abate Cl. Della Valle,* RSIt 60 (1957) 196-249, 378-410; A. BERSANO, *L'abate F. Bonardi e i suoi tempi,* Turín 1957.

Desde fines de 1792 inició la república francesa una campaña de conquistas. Ya en noviembre de 1792 se anexionó Saboya

y poco después el condado de Niza, ambos pertenecientes al reino de Cerdeña; luego, en marzo de 1793, la región de Pruntrut en el Jura, de la que resultó el departamento de Mont-Terrible. Bélgica —en la geografía política de entonces los Países Bajos austríacos y el principado eclesiástico de Lieja— fue ocupada primeramente durante el invierno de 1792-93, luego definitivamente tras la victoria de Fleurus en junio de 1794, y anexionada el 1 de octubre de 1795. La orilla izquierda del Rin que había sido invadida por primera vez ya en el otoño de 1792, fue también ocupada de nuevo en el verano de 1794: se introdujeron las instituciones francesas, aunque la región no fue incorporada oficialmente al territorio francés antes de Napoleón. En cambio, las islas griegas de Venecia conquistadas fueron incorporadas en octubre de 1797, con lo cual las autoridades francesas entraron en contacto con la Iglesia ortodoxa[45]. Ginebra fue departamento francés en abril de 1798, y el Piamonte fue anexionado en febrero de 1799. Además de esto, con la ayuda de las tropas del directorio se crearon en las fronteras de Francia seis repúblicas hermanas, que constituyeron protectorados, cuyas instituciones respondían a las de la *grande nation:* la república bátava (1795), la república cisalpina y la república ligur (1797), la república romana y la república helvética (1798) y la república partenopea (1799). Juntamente con los principios de 1789 y las instituciones que los encarnaban Francia exportó también su política religiosa a estos países, tanto más cuanto que el ejército era probablemente el ambiente en el que más se odiaba a los sacerdotes y el menos abierto a las ideas religiosas en general. Se ponía cuidado, sin embargo, en no dar a las masas del pueblo, que en general eran muy adictas a la fe[46], ningún motivo suplementario de resistencia, como

---

45. Cf. E. RODOCANACHI, *Bonaparte et les Iles Ioniennes*, París 1899. El comisario del directorio procuró establecer la igualdad para el culto ortodoxo, el romano y el judío. Esto disgustó a la mayoría de la población, que así acogió con entusiasmo a las tropas rusas en 1799.

46. En realidad, parece que el factor religioso sólo desempeñó un papel secundario en las dificultades con que tropezó el conquistador francés. Por lo menos, ésta es una de las conclusiones del coloquio *Occupants, occupés, 1792-1815* (Bruselas 1969), que J.R. SURATTEAU resume en estos términos: «Se sabía ya que había que estimar un poco menos la importancia de este factor en Bélgica. Las motivaciones religiosas eran en Suiza, como también en España, menores de lo que se había dicho frecuentemente, y débiles en la región del Rin y en Suiza. En todo caso pertenecen a todas luces a un complejo sociorreligioso» (RH 240 [1968] 257).

se ponía también empeño en evitar medidas excesivamente brutales, de modo que —según Godechot— «fue en el sector religioso donde mejor se conservaron las tradiciones locales».

Bélgica era un país fuertemente enraizado en la religión católica. En su fuerte reacción contra las tentativas de reforma de José II había demostrado claramente cuán ultramontana era allí la actitud. Así las autoridades de ocupación en este país tuvieron por lo pronto consideración con los *prejuicios* de la población. La Convención, si bien dispuso la nacionalización de los bienes de la Iglesia, difirió meses y meses su venta. Y el directorio sólo en el verano de 1796 decidió confiar a las autoridades estatales el registro civil y cerrar los conventos; pero aun entonces dejó de molestar a las órdenes que se dedicaban a la educación de la juventud y al cuidado de los enfermos.

Sin embargo, la ostentación de anticlericalismo de los oficiales y de los funcionarios, y sobre todo de los jacobinos belgas, dio lugar a numerosos excesos a nivel local: arrestos de sacerdotes y de religiosos (unos treinta de los cuales fueron ejecutados), destrucción de conventos, profanación de iglesias con el culto de la Razón. Con todo, en términos generales, tras la breve, pero brutal persecución del verano de 1794, no se impidió la práctica del culto hasta el año 1797, prescindiendo de la prohibición de las procesiones y de la substitución del domingo por el *décadi*. Así los vicarios generales, que estaban en contacto regular con los obispos, los cuales habían abandonado el país casi en su totalidad, se hallaban en condiciones de administrar más o menos regularmente las diócesis. Por lo demás, las autoridades de los departamentos y de los municipios no mostraban el menor celo en forzar a los sacerdotes a prestar el juramento de sumisión a las leyes de la república, juramento que el clero belga rechazó como ilícito mucho más masivamente que el clero francés, aunque varios vicarios generales eran del parecer contrario. Ahora bien, las cosas tomaron mal cariz después de fructidor. Las congregaciones que hasta entonces no habían sido molestadas fueron dispersadas, fueron suprimidas la universidad de Lovaina y los seminarios, se prohibió llevar el hábito clerical y se impuso a todo sacerdote el juramento de odio a la monarquía, como prerequisito para el ejercicio del culto. El clero en su mayoría (ex-

cepto en el departamento de Ourthe) siguiendo al cardenal Franckenberg —que fue arrestado y luego desterrado a Alemania— se negó a prestar el juramento. Poco después se hizo responsable —por supuesto sin razón— al clero de las insurrecciones de los campesinos en la región de Kempen y en las Ardenas[47], y el gobierno condenó a la deportación a todos los refractarios. Sin embargo, de más de 8000 sacerdotes que se hallaban en este caso, sólo el 10 por ciento pudieron ser detenidos, pues la mayoría de ellos, gracias a la ayuda casi unánime de la población, pudieron ocultarse y seguir ejerciendo su ministerio pastoral en secreto. Sin embargo, estos tres años de culto en secreto —en flamenco se habla del *Beloken Tijd*— no representaron sólo un paréntesis, sino que en realidad fueron el golpe de gracia para viejas formas de devoción todavía subsistentes, como las cofradías, aunque al mismo tiempo se asistió al desarrollo de nuevas formas individuales de religiosidad, que luego fueron características de la piedad del siglo XIX[48].

En la *Renania*, la ocupación francesa acarreó la desaparición de los principados eclesiásticos, aunque allí no se modificaron las estructuras mismas de la Iglesia. En un principio las tropas, que apenas si molestaban a los protestantes, adoptaron una actitud hostil frente al clero católico, ya que éste se oponía en su mayoría a la propaganda en favor de la unión con Francia. Sin embargo, Hoche, que a principios de 1797 asumió el mando superior del ejército del Rin, contribuyó al triunfo de una política religiosa mucho más moderada, habiendo observado gran semejanza entre las condiciones de la Vendée, en la que acababa de restablecer el orden, y las de la región del Rin, donde la población se mostraba igualmente muy adicta a la religión tradicional. Otorgó al clero inferior ciertas ventajas y dejó subsistir las órdenes religiosas. Después de su muerte, su sucesor observó la misma política: se pudo seguir practicando el culto dentro de las iglesias y el clero siguió recibiendo sus emolumentos de los bienes de la Iglesia secuestrados. Pero los obispos emigrados a la orilla dere-

47. Cf. T. VANDEBEECK - J. GRAUWELS, *De boerenkrijg in het departement van de Nedermaas*, Hasselt 1961, y G. TRAUSCH, *La répression des soulèvements paysans dans le département des Forêts*, Hasselt-Luxemburgo 1967.

48. Cf. L. PRENEEL, «Sources hist. rel. Belg.» 7-36, y J. GRAUWELS, «Het Oude Land von Loon» 13 (1958) 177-246.

cha del Rin instigaban a los sacerdotes y a los religiosos contra los franceses, lo cual dio naturalmente lugar a que éstos endurecieran su actitud con los conventos, aunque sin llegar a suprimirlos. Y también aquí, como en Bélgica, la población ayudó a ocultarse a los eclesiásticos que tenían dificultades con las autoridades de ocupación. Incluso las autoridades municipales saboteaban con frecuencia las medidas contra la Iglesia.

En los *Países Bajos* desde tiempos antiguos el protestantismo —contrariamente a lo sucedido en Bélgica y en la región del Rin— había sido hasta entonces la religión privilegiada, y los católicos, que formaban casi el 40 por ciento de la población, pero habían sido oprimidos por la oligarquía dominante, recibieron en general a los revolucionarios franceses como libertadores, con gran escándalo del nuncio Brancadoro, del que dependía la misión holandesa. Sólo las provincias del sur, que habían podido convencerse de la hostilidad de las tropas francesas contra la Iglesia belga, se comportaron en un principio con gran reserva. Por otro lado, la mayoría del clero, bajo la guía de un grupo de sacerdotes de Amsterdam, apoyó al partido de los patriotas, que a principios de 1795 derribó el antiguo régimen con la ayuda de los franceses.

La constitución de la nueva república bátava reconoció a los católicos los mismos derechos de ciudadanía y plena libertad de religión, y la mayoría de los sacerdotes, sin crear la menor dificultad, prestaron el juramento de «odio eterno contra el estatuderato». «El período de la república bátava fue para los católicos en los Países Bajos Unidos —como lo formula el profesor Rogier— un tiempo de emancipación y de progreso, un tiempo sin disonancias ni persecuciones.» En pocos años se abrieron docenas de nuevas iglesias y fueron incluso provistas de pastores gracias a la afluencia de exiliados sacerdotes flamencos o renanos. Y como la universidad de Lovaina había sido cerrada por los franceses, en la zona de la república bátava fueron inaugurados tres seminarios en 1799. Además de esto, algunos notables católicos y diversos sacerdotes sacaron la consecuencia lógica del régimen liberal resultante de la separación de la Iglesia y del Estado, y como ya no querían tener a su cabeza a italianos «que conocían mal el país», plantearon inmediatamente el problema de

la restauración de la jerarquía episcopal[49]. La santa sede, en cambio, para la que el directorio había sido un período de pruebas cada vez más críticas, no se creyó en condiciones de ocuparse con este problema.

También en *Suiza* se hallaban los católicos en inferioridad numérica con respecto a los protestantes. Sin embargo, hasta fines del siglo XVIII habían estado agrupados homogéneamente en cantones casi totalmente soberanos. En base a la constitución de la república helvética, nacida en abril de 1798, vinieron a ser repentinamente una minoría en un Estado protestante[50], lo cual desencadenó gran descontento e indujo incluso a insurrecciones armadas en el Wallis y en los pequeños cantones primitivos[51]. De hecho, el texto de la constitución reconocía, sí, la libertad de conciencia y de cultos, pero se hacían ciertas restricciones relativas sobre todo a los católicos y a su relación con el papa. Y en la ejecución práctica de las disposiciones se descargaron todavía nuevos golpes contra la Iglesia romana: el gobierno suizo prohibió a los obispos residentes en el extranjero —que eran la mayoría— el ejercicio de su jurisdicción en territorio helvético; el derecho de provisión de beneficios, los diezmos y el foro de la Iglesia fueron suprimidos. Finalmente, si bien se renunció a la supresión de las órdenes, se les prohibió seguir reclutando novicios; sus bienes fueron secuestrados y diferentes conventos fueron disueltos inmediatamente. Por lo demás, merece notarse que —a diferencia de Holanda— no se consintió el reconocimiento a los judíos de la igualdad de derechos. La política religiosa de la república helvética, por tanto, se distinguía radicalmente de la política religiosa verdaderamente liberal de la república bátava.

En *Italia* la política religiosa tenía una impronta mucho más

---

49. ROGIER, KathHerleving 10-11.

50. Conviene recordar que, al mismo tiempo, la vieja república de Ginebra fue incorporada a Francia, como había sucedido ya en marzo de 1793 con la efímera república de Raurac, que el año anterior se había formado con la antigua diócesis de Basilea. En esta región se aplicó la legislación revolucionaria contra el clero católico exactamente como en el resto de Francia, y la mayoría de los sacerdotes se refugiaron en los cantones católicos (independientes hasta 1798); guiados por un provicario con sede en Solothurn, pudieron regresar bastante fácilmente y seguir ejerciendo su ministerio. Algunos de ellos prefirieron, sin embargo, aguardar en seguridad el fin de la prueba. Cf. J.R. SURATTEAU, «Mémoires pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays bourguignons, comtois et romands» 24 (1963) 167-188.

51. Cf. J.R. SURATTEAU, *Occupants, occupés 1792-1815*, Bruselas 1969, 165-220.

conservadora. El entendimiento con las autoridades francesas de ocupación fue facilitado por el hecho de que numerosos sacerdotes y funcionarios italianos, ganados ya para las tendencias josefinistas, se inclinaban a acoger positivamente medidas de reforma que contrastaban con los principios ultramontanos. Por otro lado, los dirigentes militares franceses —como, por lo demás, también muchos patriotas italianos que querían introducir con su ayuda el sistema republicano de gobierno— ponían empeño en no exasperar a la gran masa de la población, pues sabían cuán adicta era al catolicismo (si no por profunda convicción, al menos por adhesión a tradiciones seculares). Por esta razón Bonaparte, que mandaba el ejército en Italia, como hombre mediterráneo y realista que era, comprendió mucho mejor que el directorio la situación real. Hizo, sí, algunas concesiones al feroz anticlericalismo de los *giacobini*, pero se apoyó sobre todo en los católicos de ideas amplias y convino en que varias de las constituciones elaboradas en los años 1796-1799 por las diferentes repúblicas italianas reconocieran a la Iglesia católica una posición más o menos privilegiada, no obstante la constitución francesa del año III, por la que se habían guiado en gran manera, se hubiera ya decidido por la radical separación del Estado y de la Iglesia. Por lo demás, también esta dirección habían seguido los autores de la primera constitución redactada en Italia después de la llegada de los franceses, la constitución de Bolonia (4 de diciembre de 1796), la cual no hacía la menor alusión a la cuestión religiosa, aunque en un aviso del senado se puntualizaba que «tocante a nuestra santa fe y a sus dogmas no se introduciría la más mínima innovación».

Esto tuvo como consecuencia que —no obstante la resistencia de algunos católicos— la mayoría del clero aceptara la constitución, que por lo demás nunca pudo entrar en vigor porque poco después fue Bolonia incorporada a la república cispadana (en la que fueron reunidas Romagna y Emilia, arrebatadas al papa, así como el antiguo ducado de Módena). En la redacción de la constitución para esta nueva república (27 de marzo de 1797), el problema de la situación de la Iglesia en el Estado dio lugar a acaloradas discusiones. La tesis defendida por los ilustrados y los demócratas, según la cual la religión es asunto pri-

vado, fue apoyada por los jansenistas, que aguardaban de la separación de la Iglesia y del Estado una renovación de la vida religiosa.

Sin embargo, la tesis contraria reportó la victoria: el catolicismo fue declarado religión de la república (con tolerancia, aunque no equiparación, del culto israelita), entre otras cosas «porque la religión es un freno para las masas». Tras breves vacilaciones, Napoleón aprobó estos artículos que se apartaban totalmente de los principios del directorio, porque reconocía que así se ganaría las simpatías del pueblo y del clero. Sin embargo, cuando algunos meses después redactó él mismo la constitución de la república cisalpina (9 de julio de 1797) —que reagrupaba la Lombardía, la parte occidental de la antigua república de Venecia y la república cispadana—, volvió al principio de la absoluta igualdad de cultos y de la neutralidad religiosa del Estado, por cierto con algunas restricciones (disposición que quedó luego suprimida en la segunda constitución de la república cisalpina de septiembre de 1798, dándose poderes a la ejecutiva para prohibir el ejercicio del ministerio a los ministros del culto, caso que perdieran la confianza del gobierno). Así algunos eclesiásticos, aunque sinceramente partidarios del sistema republicano, llegaron a la convicción de que en tales circunstancias no podían hacerse en conciencia responsables del juramento de la constitución [52]. Sin embargo, en la aplicación de la constitución se dejaron sentir los influjos locales: la nueva república aceptó un nuncio en Milán y por su parte envió un embajador a Roma; sobre todo se reasumieron una serie de disposiciones que se habían ido aplicando desde José II. La realidad concreta ofrecía este aspecto: «Mientras en Francia se había llevado relativamente a cabo la separación de la Iglesia y del Estado, en la república cisalpina, por el contrario, la Iglesia católica dependía de hecho muy estrechamente del Estado y dejaba incluso sentir un josefinismo agudizado; más bien nueva era la igualdad de cultos» (Godechot), aunque la equiparación civil de los judíos no se llevó adelante sin

52. Sobre el problema de la prestación del juramento en la república cisalpina no se dispone todavía de ningún estudio, como tampoco de estadísticas. Se sabe, no obstante, que sólo en la diócesis de Brescia, al regreso de los austríacos el año 1799, fueron suspendidos *a divinis* no menos de 484 sacerdotes por haber aplicado la legislación religiosa cisalpina (A. DE GUBERNATIS, *E. Degola*, Florencia 1882, 246).

resistencia por parte de la población. Además, el influjo de los jansenistas condujo a la imposición del matrimonio civil (23 de julio de 1797), cosa que, por lo demás, resultó difícil en la práctica. Una vez más el influjo de los jacobinos desencadenó una serie de medidas cada vez más mezquinas, que herían gravemente los sentimientos del pueblo [53]. A su instigación se debió también la supresión de las órdenes religiosas. Fracasó, en cambio, su tentativa de nacionalización de los bienes del clero parroquial, como también su plan de abolición de los diezmos.

La constitución romana de 1798 y la constitución de la república Partenopea de 1799 tomaron de la constitución del año III y de la de la república cisalpina el principio de la separación de la Iglesia y del Estado. Contrariamente a esto, la constitución de la república ligur (2 de diciembre de 1797) aparece como *la más católica* de todas las constituciones adoptadas en la península. Los jansenistas, especialmente influyentes allí, negaron su asentimiento al principio de la separación, aunque deseaban una declaración en el sentido de que la colación de todos los beneficios eclesiásticos y la concesión de las dispensas matrimoniales y de cualquier otro género se otorgase «independientemente de la curia romana». Sin embargo, la mayoría del clero con el apoyo de parte de la población protestó contra este intento, y Bonaparte, que tenía interés en reservarse la libertad de acción, aconsejó la modificación del proyecto «a fin de dar satisfacción a los religiosos y a los sacerdotes». Los jansenistas se apresuraron a sacar partido de la libertad de prensa, resucitaron los «annali politico-ecclesiastici», cuya alma era Degola [54], y aun después de la aprobación de la constitución, explotando la condescendencia del anciano arzobispo Lercari, siguieron haciendo propaganda de sus ideas. Sus ásperas críticas contra las riquezas de los monasterios, unidas a las críticas de los *illuministi*, que aspiraban igualmente a una profunda reforma de

53. Cf. LEFLON, *Pie VII*, 380: «Bonaparte, cuyos claros planes habían rebasado con mucho los jacobinos italianos, no olvidará en 1800 las enseñanzas de una experiencia tan fastidiosa.»

54. Eustachio Degola (1761-1826) fue «la personalidad más original y más fuerte del jansenismo italiano» a fines del siglo XVIII (Codignola), hombre de fe profunda, de grande e inflexible severidad moral, estuvo en estrecho contacto con Sc. de' Ricci y luego también con Grégoire; v. DHGE XIV, 160-162; E. CODIGNOLA, *Carteggi di giansenisti liguri*, I, Florencia 1941, CIII-CCLIX y III, 105-563; S. BANACCHI, *La vita e la teologia di Eustachio Degola*, Pistoya 1949.

la Iglesia, condujeron a la ley de 4 de octubre de 1798, que autorizó la supresión de ciertos conventos si ello era provechoso para la nación.

Si, a fin de cuentas, el trienio revolucionario de 1796 a 1799 modificó en Italia mucho menos que en otras partes la situación institucional de la Iglesia católica, de ello no se debe concluir que este breve período lleno de agitaciones haya carecido de importancia. Desde hace cosa de veinte años, los historiadores italianos llaman la atención sobre el influjo que las polémicas y las esperanzas que se suscitaron en aquellos años ejercieron sobre el desarrollo de la actitud mental de los católicos italianos, tanto por lo que hace a las ideas liberales y patrióticas como al empeño por una reforma en el terreno eclesiástico. Todas estas corrientes se reunieron luego, durante la primera mitad del siglo XIX, en el movimiento del *risorgimento*.

Mientras que en Bélgica o en Renania la política anticristiana de la Convención nacional francesa había empujado totalmente al campo antirrevolucionario al clero entero, que ya internamente era conservador, la actitud de los eclesiásticos italianos fue mucho más matizada. Muchos sacerdotes, y sobre todo el alto clero, acogieron, sí, con recelos el nuevo régimen, pero sólo pocos hicieron en un principio franca resistencia. La mayoría, en vista del comportamiento conciliante de los franceses, creyeron indicado hacer al mal tiempo buena cara, trataron de salvar lo más posible de los anteriores derechos de la Iglesia y preconizaron la reconciliación con los nuevos gobiernos, haciendo notar la indiferencia de la Iglesia en la cuestión de la autoridad civil. Más de uno —entre ellos también algunos obispos[55]— subrayaron el carácter cristiano de los principios de igualdad y fraternidad. Otros fueron francamente todavía más lejos, recibiendo a los republicanos franceses con benevolencia y a veces incluso con entusiasmo. Cierto que se trataba sólo de una minoría[56], aunque de gran influencia, pues formaban

55. El caso más conocido es el del cardenal Chiaramonti, obispo de Imola (el futuro papa Pío VII); pero había también otros obispos de análogos sentimientos, como, por ejemplo, el obispo Dolfini de Bérgamo. Acerca de la Romagna, cf. J. LEFLON, *Pie VII*, 439-443. Hay que observar que la *Raccolta di tutte le lettere pastorali*, edic. dir. por G. Zatta, Venecia 1797, contiene varias falsificaciones.

56. Un ejemplo: En el Piamonte, durante la reacción de 1799, fueron perseguidos como jacobinos en total 448 eclesiásticos. Éstos eran algo menos del 3 % del clero

parte de ella religiosos que habían sido desligados de sus votos y se sentían dichosos de haber recobrado su libertad, como también sacerdotes cultos y muy dignos. ¿Se les puede tachar sin más de *jacobinos*, como se ha hecho con frecuencia? Bajo esta etiqueta se incluían realidades muy diversas [57], desde los católicos que se limitaban a adaptar su religión al movimiento de la ilustración, hasta vagos deístas pendencieros de sentimientos adversos a la religión cristiana, y hasta los partidarios del *vicaire savoyard*. Más justo es hablar, con V. Giuntella, de *cattolici democratici* —fórmula que, por lo demás, se encuentra en escritos de la época—, cuando se quiere designar a los sacerdotes y seglares que se esforzaban por volver a las fuentes de la Sagrada Escritura y de la patrística y por medio de ellas separar lo esencial de la fe cristiana de los aspectos contingentes que había revestido a lo largo de los siglos. Los *cattolici democratici* creían poder demostrar el pleno acuerdo del auténtico catolicismo con la democracia, separando mejor de como se había hecho en el pasado la esfera religiosa de la temporal.

Con frecuencia se ha identificado sin más a estos católicos democráticos con los jansenistas, a los que a su vez se había equiparado a los jacobinos. Hoy día se reconocen mejor las profundas diferencias que separan a estos diversos grupos. No cabe duda de que, en la mayoría de los casos hacían los jansenistas causa común con los jacobinos a fin de llevar adelante una nueva política religiosa, pero se trataba de una alianza táctica: una vez que no pudieron los jansenistas lograr la realización de su programa por los príncipes, como habían esperado en un principio, vieron en las reformas estructurales que preconizaban los jacobinos por hostilidad contra la Iglesia, la condición previa para el retorno de la Iglesia a su primitiva pureza. Estas condiciones previas eran para ellos: renuncia a los tesoros no imprescindibles para el culto, abolición de los títulos honoríficos de la Iglesia, supresión de las prebendas, colegiatas o conventos y de las cofradías que hubiesen dado pie a devociones supersticiosas, reducción de las fiestas de precepto en la Iglesia, etc. Con este enfoque elaboró Degola, apoyado por no pocos sacerdotes

---

secular y el 4,36 % del clero regular (G. Vaccarino, RSIt 77 [1965] 27-77). Ahora bien, estos eclesiásticos constituían, después de los juristas, la fracción más fuerte (14 %) del grupo de los jacobinos.

57. Cf. D. Cantimori, *Giacobini italiani*, I, 407-413; P. Villani, *La storiografia italiana nei ultimi vent'anni*, Milán 1970, I, 612-618.

y por el obispo dominico de Noli, B. Solari, un plan para la *Organizzazione civile del clero ligure*, cuyo objetivo era liberar a este clero de la autoridad de Roma y renovarlo, siguiendo el ejemplo de la Iglesia constitucional francesa y los puntos de vista expuestos por Grégoire en el Concilio nacional de 1797 [58]. Sin embargo, estas simpatías por la constitución civil del clero —que, por lo demás, no compartían todos los jansenistas, como ha demostrado Aquarone— no deben engañarnos, puesto que existían divergencias fundamentales entre los jacobinos, que pretendían aniquilar la Iglesia, y los jansenistas, que querían reformarla, y todavía más profundas entre los jacobinos, que por lo regular eran deístas y ponían su confianza en la naturaleza humana, y los jansenistas, discípulos de san Agustín, que por lo regular miraban con gran recelo los principios de 1789 y tenían por pelagianismo el entusiasmo de los jacobinos por la libertad y por el progreso. Por lo demás, en este punto, también los jansenistas y los católicos democráticos adoptaban en el plano ideológico puntos de vista radicalmente diferentes, no obstante su frecuente colaboración en el terreno de las realizaciones prácticas.

Los empeños comunes de los católicos ganados para la revolución francesa y de los jansenistas, constituían un importante enlace entre los *illuministi* de por los años 1770 y los adeptos del sínodo de Pistoya por un lado, y los católicos liberales y los reformistas, como Raffaele Lambruschini o Rosini, de por los años 1830 por otro, por lo cual el historiador debe prestarles especial atención. Sin embargo, de momento se vieron rápidamente frustradas sus esperanzas. La renovación de las persecuciones en Francia después de fructidor, el saqueo de los tesoros de las iglesias y de los monasterios y luego el destierro del papa de Roma dieron a muchos la sensación de una vuelta a los excesos antirreligiosos de 1793-94. Y tales temores, asociados con motivos de orden político y social, llevaron en el transcurso del año 1799 a diferentes insurrecciones populares con sus nombres característicos (*Sanfedisti* en el sur, *Vivamaría* en Toscana), que con frecuencia eran dirigidas por sacerdotes o religiosos y aparecían como defensa de la fe contra aquellos

58. Sobre el eco que hallaron en Italia este concilio y el de 1801 (en el que tomaron parte varios jansenistas italianos), véase M. VAUSSARD, *Jansénistes et gallicans aux origines religieuses du Risorgimento* 55-59.

a quienes se acusaba de traicionarla por su colaboración con la potencia ocupante[59]. Los católicos democráticos, que habían formado siempre sólo una minoría, perdieron así todo crédito en amplias capas del pueblo, y la evolución política, tras el 18 de brumaire, consumó su derrota total, mientras que el concordato estipulado entre Bonaparte y Pío VII desbarató los planes de los jansenistas, de instalar en Italia una Iglesia renovada conforme al modelo de la Iglesia constitucional francesa.

La destrucción de la Santa Sede

BIBLIOGRAFÍA: A las obras de índole general citadas en las p. 51 y 55 hay que añadir:

Sobre el Directorio y la Santa Sede: P. GAFFAREL, *Bonaparte et la République italienne,* París 1895; A. SOREL, *Hoche et Bonaparte en 1797,* París 1896; A. DUFOURCQ, *Le régime jacobin en Italie,* París 1900; J. DU TEIL, *Rome, Naples et le Directoire,* París 1902; R. GUYOT, *Le Directoire et la paix de l'Europe,* París 1911; DE RICHEMONT, «Correspondant» 188 (1897) 801-849; F. BOUVIER, *Bonaparte, Cacault et la papauté.* «Revue d'histoire diplomatique» 21 (1907) 340-356.

Sobre el tratado de Tolentino y su prehistoria: G. FILIPPONE, *Le relazioni tra lo Stato pontificio e la Francia rivoluzionaria,* 2 vols., Milán 1961-67; sobre esto RSTI 16 ([1962] 145-149; R. OLAECHEA, MCom 43 (1965) 95-292; L. PÁSZTOR, AHPont 1 (1963) 295-383.

Sobre la república romana: V. GIUNTELLA, *Bibliografia della Repubblica romana,* Roma 1957; id., ASRomana 73 (1950) 1-213; id., *La crisi del potere temporale alla fine del Settecento e la parentesi constituzionale del 1798-99,* Bolonia 1954 (= Introducción del vol. I de la Assemblea della Repubblica Romana, Roma 1954); R. DE FELICE, *La vendita dei beni nazionali nella Repubblica Romana,* Roma 1960; M. BATTAGLINI, *La soppressioni dei conventi nella Repubblica Romana giacobina,* «Palatino» 9 (1965) 13-23.

Sobre los últimos meses de Pío VI: G. MERCK, *La captivité et la mort de Pie VI,* Londres 1814; P. BALDASSARI, *Histoire de l'enlèvement et de la captivité du pape Pie VI,* París-Lyón 1839; T. DE LA RIVE, *L'esilio e la morte di Pio VI,* Roma 1899; CH. PONCET, *Pie VI à Valence,* París 1868.

---

59. Véase, por ejemplo, el capítulo *Paura e religiosità popolare nello Stato della Chiesa,* en R. DE FELICE, *Italia giacobina,* Nápoles 1965. También G. CINGARI, *Giacobini e sanfedisti in Calabria nel 1799,* Mesina 1957.

La oleada revolucionaria, que anegó a Italia, no perdonó al Estado de la Iglesia y puso en tales aprietos a la administración central de la Iglesia, que muchos pudieron muy bien pensar que estaban asistiendo al fin de la santa sede como institución.

Pío VI, en vista de los acontecimientos de Francia, se encontraba en una situación particularmente difícil, pues por un lado, desde la partida de su secretario de Estado Boncompagni se hallaba muy solo, y por otro, era informado muy tendenciosamente: los emigrados que durante los dos primeros años afluían a Roma, veían las cosas deformadas por sus prejuicios políticos. Además, después de la ruptura de las relaciones diplomáticas entre París y Roma, en mayo de 1791, sólo había quedado en Francia un encargado de negocios oficioso, que a una exagerada terquedad unía gran ingenuidad y versatilidad [60].

Ya a comienzos de 1791 había perdido Pío VI la oportunidad de perfilar claramente el verdadero significado de las condenaciones dirigidas contra la revolución, por haberse negado —no obstante las pertinentes sugerencias de diferentes obispos y diputados franceses de la constituyente— a reconocer la diferencia entre los principios necesariamente inmutables del orden religioso y las transacciones aceptables en el terreno civil. Luego, al año siguiente, se comprometió del todo cuando envió a Alemania a Maury con el encargo de inducir a los jefes de Estado a apoyar la contrarrevolución en Francia con la fuerza de las armas [61]. La república francesa, sin embargo, y no obstante la cálida acogida que en el Estado de la Iglesia se dispensó a numerosos emigrados franceses [62], a pesar de las severas medidas tomadas contra los romanos sospechosos de simpatía por las ideas francesas, e incluso a pesar del grave incidente que suscitó en 1793 el asesinato del encargado de negocios francés, Bassville, por el populacho, tras la anexión de Aviñón no se hallaba en condiciones de intervenir directamente contra el papa, ya que la península estaba bloqueada por la fuerza militar austríaca apoyada por el Piamonte y estaba además protegida por la ar-

60. Cf. CH. LEDRÉ, *L'abbé de Salamon, correspondant et agent du Saint-Siège pendant la Révolution*, París 1965.

61. Véase sobre este punto L. MADELIN, *Pie VI et la première coalition* RH 81 (1903) 292-306.

62. Cf. SURREL DE SAINT-JULIEN, *L'oeuvre pontificale des émigrés français et son organisation. Mgr. L. Caleppi*, «Annales de St-Louis des Français» 1 (1897).

mada inglesa y la napolitana. La situación, sin embargo, cambió de golpe en la primavera de 1796 tras la victoria fulminante del general Bonaparte y la ocupación de Milán. Todavía el año precedente había rechazado Pío VI, con el mayor desprecio, una oferta del embajador español Azara de entablar negociaciones con vistas a una nueva aproximación entre Roma y Francia. Ahora, en cambio, en vista del peligro que amenazaba, estaba muy dispuesto a utilizar aquellos buenos servicios.

Las primeras conversaciones fracasaron ante la postura francesa. Los franceses exigían graves contribuciones de guerra, pero sobre todo la revocación de todas las condenas pronunciadas por el papa desde 1790 contra la constitución civil del clero y contra los principios revolucionarios. Tras la negativa por parte de Roma, Bonaparte ocupó la parte septentrional del Estado de la Iglesia y luego, como no progresasen las negociaciones, amenazó con la marcha sobre Roma. El papa, que temía una sublevación de sus súbditos en el caso de que los franceses entrasen en Roma, optó entonces por ceder con objeto de salvar lo esencial, y así el 20 de junio se firmó un armisticio que, por lo demás, sólo contenía cláusulas territoriales y financieras, pues el problema de la revocación de las condenas se difirió hasta el tratado de paz, en cuyo marco habría de resolverse.

Entre tanto fue muy discutida la cuestión de quién había tenido el primero la idea de utilizar la presión militar sobre el Estado de la Iglesia con objeto de obtener del papa una intervención pacificante en los asuntos religiosos de Francia: ¿Napoleón, obrando contra las instrucciones expresas del directorio, cuyo deseo de «hacer vacilar la tiara del presunto cabeza supremo de la Iglesia universal» [63], que tenía él a la vez por falto de realismo y por impolítico? De este parecer son A. Sorel y después de él L. Madelin, y recientemente G. Filippone. ¿O bien —como opina R. Guyot— el directorio mismo, que no era tan terco y tan simple como se había supuesto? Como tantas veces sucede, es posible que también aquí se halle la verdad en medio de ambas tesis extremas. También en el directorio había dos tendencias contrapuestas, y no todos sus miembros eran refractarios al punto de vista de los que, como

63. *Actes du Directoire*, ed. dir. por A. DEBIDOUR IV, 787.

F. Cacault, declaraban que el papado, pese a las apariencias contrarias, representaba todavía una considerable potencia espiritual y diplomática y que sería más conveniente, en lugar de izar la bandera de la libertad en Roma, tener consideraciones con la curia a fin de dominarla y servirse de ella. Sin embargo, mientras el directorio se limitaba a excogitar planes contradictorios que no se expresaban en hechos, Bonaparte captó inmediatamente la utilidad de la idea y supo traducirla en una política coherente.

Las negociaciones sobre el tratado de paz se iniciaron durante el verano en París. La curia, siguiendo la sugerencia de Azara, había redactado un breve que recordaba a los católicos de Francia que «la verdadera religión no tiene en modo alguno la misión de echar por tierra las leyes civiles», y les recomendaba la sumisión al gobierno, lo cual significaba reconocer implícitamente la existencia del mismo. El directorio no quedó satisfecho con esta concesión del breve *Pastoralis sollicitudo*, aunque era de tanto peso que cuando los legitimistas y los fieles a Roma tuvieron noticia de ella, les pareció increíble. A instancias de Grégoire, que quería demostrar a toda costa que el clero constitucional no se había desligado nunca de la comunión con Roma, exigió todavía el directorio al papa la revocación de la anterior condena de la Iglesia constitucional. Naturalmente, Pío VI se negó a ello. Entonces se iniciaron en Florencia nuevas negociaciones, aunque también sin resultado.

Entre tanto, la situación militar en Italia parecía evolucionar en favor de Austria, y el secretario de Estado Zelada, partidario de una política conciliante, fue sustituido por el cardenal Busca, que suspendió el armisticio y trató, aunque en vano, de lograr el apoyo de los reyes de España y de Nápoles, y luego también el del *kaiser*, con objeto de reanudar la resistencia armada. Tan luego hubo Bonaparte despejado la situación en el norte, hizo ademán de marchar sobre Roma y el 16 de febrero de 1798 forzó al papa a aceptar el tratado de Tolentino, con el cual se obligaba no sólo a pagar una nueva y grave contribución de guerra, sino que además cedía a Francia la parte más rica de su Estado de la Iglesia, asegurándose así la conservación de su poder temporal, que en aquellas circunstancias se consideraba como una base imprescindible para el funcionamiento del sistema curial. Además Napoleón, que se sentía ya lo suficientemente fuerte como para hacer caso

omiso de las instrucciones del directorio, no volvió ya a hablar de revocación de los anteriores documentos pontificios, granjeándose así la oportunidad de poder más tarde negociar la pacificación religiosa de Francia con un papa, con el que se habían tenido consideraciones en el momento oportuno.

Una vez que el belicoso cardenal Busca fue remplazado por un hombre moderado, el cardenal Doria, considerado francófilo, y una vez que Francia hubo designado como su encargado de negocios en Roma a José Bonaparte, hermano uterino del general, que se había negado a dar el golpe de gracia a la santa sede[64], se podía esperar haber salvado lo esencial. Sin embargo, la situación no tardó en volver a empeorar. Mientras que en Francia el golpe de estado de fructidor volvía a dar su antigua virulencia al anticlericalismo jacobino, en Roma creían los *zelanti* poder descubrir en las insurrecciones populares que estallaban en diferentes partes, los prenuncios de una insurrección general contra la ocupación francesa, y así se apresuraron a echar leña al fuego. En este clima de máxima tensión fue asesinado el general Duphot el 27 de diciembre de 1797. El directorio, dominado por La Révellière-Lépeaux, enemigo encarnizado del catolicismo y apóstol del nuevo movimiento religioso, la *teofilantropía*, ordenó inmediatamente la ocupación del Estado de la Iglesia, y el 15 de febrero de 1798 los jacobinos romanos, guiados secretamente por agentes franceses, proclamaron la república romana[65]. Entonces se planteó por primera vez en toda su extensión el problema de la soberanía de la región que desde hacía mil años había constituido el Estado de la Iglesia. Como indicio de la rápida evolución de las opiniones en esta materia se puede considerar la postura del teólogo ultramontano Bolgeni, el cual, con objeto de conservar la autoridad espiritual del *pontifex maximus*, aconsejó —con gran escándalo de los *zelanti*— el reconocimiento del nuevo régimen político[66].

---

64. En este caso, por primera vez, se mostró el Vaticano dispuesto a recibir a un diplomático representante de un Estado no oficialmente católico. Cf. R. GRAHAM, *Vatican Diplomacy*, Princeton 1959, 40-41.

65. Esta república romana tuvo dificultad para demostrar su autoridad fuera de Roma. Durante todo el año 1798 se produjeron revueltas domésticas, e incluso allí donde el nuevo régimen logró imponerse sin fricciones, se trataba con frecuencia de un «jacobinismo al agua de rosas» (un ejemplo en R. LEFÈVRE, *La rivoluzione giacobina all'Ariccia*, RStRis 47 [1960] 467-520).

66. DBI XI, 276.

El papa, que a la sazón contaba 81 años, había rogado insistentemente se le dejase por fin morir en paz en Roma. Sin embargo, fue forzado a refugiarse en el ducado de Toscana, entonces todavía independiente. Dado que estaba separado de casi todos sus colaboradores y además tenía muy debilitada la salud desde hacía varios años, le resultaba muy difícil actuar realmente como pastor supremo de la Iglesia. No obstante, publicó todavía algunos breves, entre ellos el de 13 de noviembre de 1798 —como complemento de la constitución de 11 de febrero de 1797— sobre la celebración del conclave en aquellas circunstancias excepcionales. Por medio de su nuncio en Florencia, que actuaba como secretario de Estado, dirigió a todos los soberanos de Europa —incluso al zar Pablo I— llamamientos en que solicitaba ayuda contra la ocupación de su Estado de la Iglesia. Así contribuyó, en cierta manera, a promover la segunda coalición contra Francia. En marzo de 1799, los éxitos de la coalición indujeron a los franceses, que entre tanto habían ocupado Toscana, a deportar a Pío VI a Francia: el moribundo anciano fue arrastrado por etapas, primero a Grenoble y luego a Valence, donde murió el 29 de agosto.

En aquel momento no quedaba prácticamente nada del antiguo mecanismo de la santa sede: el trabajo de la curia estaba completamente desorganizado, el colegio cardenalicio disperso y varios cardenales en prisión. Así no tiene nada de extraño que, unos con satisfacción y otros con consternación, pensaran que con Pío VI desaparecía, bajo los golpes de los jacobinos franceses, incluso el pontificado como tal, es decir, la clave de bóveda de la Iglesia católica.

II. NAPOLEÓN Y PÍO VII

FUENTES: BullRomCont XI-XIII, Roma 1846-47; *Documenti relativi alle contestazioni insorte fra la S. Sede ed il Governo Francese*, pub. por C. SALA, 6 vols., Roma 1833-34; *Correspondance de Napoleón Ier*, 32 vols., París 1958-70 (otras publicaciones, v. en LEFLON 9); P. FERET, *La France et le St.-Siège sous le Ier Empire*, París 1911 (correspondencia diplomática); BASTGEN I, 42-72; E. CONSALVI, *Memorie*, pub. por M. NASALLI ROCCA, 2 vols., Roma 1950 (cf. DHGE XIII, 521-522; la traducción francesa de J. Crétineau-Joly, París 1864, no es segura); B. PACCA, *Memorie*, 3 vols., Roma 1830 (cf. J. LEFLON - CH. PERRAT, ChStato II, 355-381); *Mé-*

moires et papiers de Lebzeltern, dir. por E. de LÉVIS-MIREPOIX, París 1949 (embajador austríaco cerca del papa). J. JAUFFRET, *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion au XIXe siècle,* 3. vols., París, s. a. (muy útil tocante a la reorganización de la Iglesia en Francia); É.A. BERNIER, *Lettres, Notes diplomatiques, Mémoires inédits,* dir. por J. LEFLON, Reims 1938; *Correspondance de Le Coz, archevêque de Besançon,* dir. por A. ROUSSEL, 2 vols., París 1900-03; *Correspondance de Le Coz et Grégoire 1801-15,* dir. por L. PINGAUD, Besançon 1906; *La correspondance de Mgr. Zaepfel,* dir. por J. Puraye, Brujas-París 1951 (obispo de Lieja). DE BARRAL, *Fragments relatifs à l'histoire ecclésiastique du XIXe s.,* París 1814; F. DE LAMENNAIS, *Réflexions sur l'état de l'Église de France et sur sa situation actuelle,* París 1821 (escrito en 1808); «Annales littéraires et morales», 4 vols., París 1803-06 (punto de vista de los refractarios de entonces); «Journal des curés», 6 vols., París 1806-11 (punto de vista de los constitucionales de antaño). LEMIÈRE D'ARGY, *Précis historique du voyage et de la captivité de Pie VII,* París 1814; A. DE BEAUCHAMP, *Histoire des malheurs et de la captivité de Pie VII,* París 1815.

BIBLIOGRAFÍA: Sobre el pontificado de Pío VII hasta 1815: SCHMIDLIN PG, I, 39-130; LEFLON 159-273; POUTHAS 60-172; HERMELINK I, 95-171, BELVEDERI 820-867; DThC XII, 1670-1683; ECatt IX 1504-08; ROGIER KG, IV, 183-203; DANIEL-ROPS I, 117-234; C. WUNDERLICH, *Der Pontifikat Pius' VII in der Beurteilung der deutschen Umwelt,* Leipzig 1913; MOLLAT 69-99; SALVATORELLI 16-26; A. LATREILLE, *Napoléon et le Saint-Siège 1801-1808. L'ambassade du cardinal Fesch à Rome,* París 1935.

Biografías de Pío VII: v. infra, p. 115s.

Sobre la personalidad de Consalvi: G.A. ANGELUCCI, *Il grande segretario della S. Sede, E. Consalvi,* Roma 1924; M.R. WICHTERICH, *Sein Schicksal war Napoleon. Leben und Zeit des Kardinals Consalvi,* Heidelberg 1951; L. v. RANKE, *Cardinal Consalvi und seine Staatsverwaltung unter dem Pontifikat Pius' VII., Sämtliche Werke* XLI-XLII, Leipzig 1877-78, 3-180; *Nel primo centenario della morte del cardinale Consalvi,* Roma 1925; I. RINIERI, CivCatt (1925) I, 289-300, 395-402; DHGE XIII, 509-523; COLAPIETRA 18-36, 139.

Sobre la reorganización de la Iglesia en Francia: Una buena introducción en J. LEFLON, RHEF 34 (1948) 103-117. La mejor síntesis la ofrece A. LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution,* II: *L'Ère napoléonienne,* París 1950 (bibliografía); cf. también HistCatFr 155-218. Un trabajo fundamental: S. DELACROIX, *La réorganisation de l'Église de France,* París 1962 (primera parte de una tesis doctoral mecanografiada de la Sorbona, 1957, con un tomo de documentos). Además: J. D'HAUSSONVILLE, *L'Église romaine et le Premier Empire,* 5 vols., París 1866-68 (todavía útil, aunque no se pudieron consultar el archivo nacional ni el del Vaticano y

la obra fue escrita desde una perspectiva antibonapartista); I. RINIERI, *La diplomazia pontificia nel sec. XIX* II, Roma 1904; íd., *Napoleone e Pio VII, 1804-13,* 2 vols., Roma 1906 (documentos). DEBIDOUR, *Histoire,* II, París 1891, 5-324; V. BINDEL, *Histoire religieuse de Napoléon,* 2 vols., París 1940; J. GODECHOT, l.c. (p. 56) 709-731; E. WALDER, *Staat und Kirche in Frankreich* II, Berna 1953; DANSETTE I, 159-231.

Sobre la coronación de Napoleón: E. CELANI, *Il viaggio di Pio VII a Parigi,* Roma 1893; F. MASSON, *Le sacre et le couronnement de Napoléon,* París 1908; J. LEFLON, *Bernier,* II, 197-222.

Sobre el clero y los religiosos: J. LEFLON, *Le clergé de second ordre sous le Consulat et l'Empire,* RHEF/31 (1945) 97-119; L. PRENEEL, «De Leiegouw» 4 (Kortrijk 1962) 73-101, 205-230, 5 (1963) 5-29 (sobre el clero de la diócesis de Gante); id., «Bijdragen» 23 (Nimega 1962) 63-74 (sobre la indumentaria oficial del clero); L. DERIES, *Les congrégations religieuses au temps de Napoléon,* París 1928; P. IMBERT, *Le droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire,* París 1954; G. RIGAULT, *Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes,* IV, París 1942, 1-413; P. ZIND, *Les nouvelles congrégations de Frères enseignants en France de 1800 à 1830,* I, Le Montet 1969, 47-71; DSAM II, 974-979 (sobre las funciones de P. de Clorivière).

Las monografías locales son más escasas que en el período revolucionario. Merecen notarse, sobre todo: CH. LEDRÉ, *La réorganisation d'un diocèse au lendemain de la Révolution. Le cardinal Cambacerès,* París 1943; P. MOULY, *Le concordat en Lozère et en Ardèche,* Mende 1943; F. LE DOUAREC, *Le concordat dans un diocèse de l'Ouest, Mgr. Cafarelli et le préfet Boullé,* París 1958 (acerca de St-Brieuc); R. PINET, *Le diocèse de Valence 1802-15,* Valence 1963; G. LACROIX, *Ch. de la Tour d'Auvergne,* Arras 1965; J. GODEL, *La reconstruction concordataire dans le diocèse de Grenoble,* Grenoble 1968. Además: F. UZUREAU, *Les premières applications du concordat dans le diocèse d'Angers,* París 1901; J. CONTRASTY, *Le mouvement religieux en Haute-Garonne sous le consulat,* París 1907; P. PISANI, *Histoire de l'Église de Paris sous la Révolution,* V, París 1911; L. LÉVY-SCHNEIDER, *L'application du concordat par un évêque de l'Ancien régime, Champion de Cicé,* París 1921 (sobre la diócesis de Aix); P. GENEVRAY, *L'administration et la vie ecclésiastique dans le diocèse de Toulouse,* París 1921; A. POIRIER, *Mgr. Paillou et les débuts du concordat en Vendée,* París 1924; CH. LE SUEUR, *Le clergé picard et le Concordat,* 2 vols., París 1929-30. Sobre las diócesis belgas: L. PRENEEL, RHE 57 (1962) 871-900 (sobre la determinación de las circunscripciones diocesanas); C. DE CLERCQ, *L'opposition à Mgr de Roquelaure dans le département de la Dyle,* SE 13 (1962) 194-265; FR. JACQUES, *Le rétablissement du culte catholique à Namur,* Gembloux 1962. W. MUNIER, *Het concordaat van Napoleon en de opheffing van het oude bisdom Roer-*

mond, «Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg» 98-99 (1962-63) 147-214.

Los autores se han ocupado más de la reorganización material del culto que del renacimiento del sentimiento religioso. Sobre este renacimiento véase, sobre todo: G. CONSTANT, *Le réveil religieux en France au début du XIX^e s.,* RHE 29 (1933) 905-950, 30 (1934) 54-84; J. GORETTI, *Bonald. La Révolution française et le réveil religieux,* París 1962. También: CH. SAINTE-BEUVE, *Chateaubriand et son groupe littéraire,* 2 vols., París 1960; CH. POUTHAS, *La jeunesse de Guizot,* París 1936.

Entre las *biografías* son dignas de notarse, sobre todo: J. LEFLON, *É.A. Bernier,* 2 vols., París 1938, y *M. Émery* II, París 1946. Además: las biografías sobre Belmas, de L. MAHIEU, 2 vols., París 1934, sobre Boulogne, de A. DELACROIX, París 1880, sobre Broglie, de J. LENFANT, RHEF 17 (1931) 312-347, sobre Duvoisin, de E. GABORY, Nantes 1947, sobre Fesch, de J.P. LYONNET, 2 vols., París-Lyón 1841 (que se ha de matizar con DHGE XVI, 1315-19), sobre Le Coz, de A. ROUSSEL, París 1898, sobre Maury, de A.G. BONET-MAURY, París 1892 (insuficiente) y sobre Périer, de A. DURAND, París 1902. Dado que todavía se echa de menos una buena biografía del obispo de Estrasburgo, Saurine, véase F. L'HUILLIER, *Recherches sur l'Alsace napoléonienne,* París 1947.

Sobre el conflicto entre Pío VII y Napoleón: H. WELSCHINGER, *Le pape et l'empereur,* París 1905; L. MADELIN, *La Rome de Napoléon,* París 1906; B. MELCHIOR-BONET, *Napoléon et le pape,* París 1958; E. HALES, *The Emperor and the Pope,* Nueva York 1961; H. DE MAYOL DE LUPPÉ, *La captivité de Pie VII,* París 1912. Además: M. CRÉPON, *Nomination et institution canonique des évêques,* «Le Correspondant» 210 (1903) 843-878; L. MADDI, RStRis 22 (1935) 685-745; A. LE GLAY, *Mgr. d'Arezzo, une victime de Napoléon,* Cambray 1908; J. DESTREM, *Documents sur les déportations de prêtres sous le Premier Empire,* RH 11 (1879) 331-388; BORREY, *L'esprit public chez les prêtres franc-comtois pendant la crise de 1813 à 1815,* París 1912. Sobre la resistencia en Bélgica: F. CLAEYS-BOUUAERT, *Le diocèse et le séminarie de Gand pendant les dernières années de la domination française,* Gante 1913; A. MILET, *L'opposition à la politique religieuse de Napoléon dans le département de Jemappes,* Tournai 1970.

La elección de Pío VII y la restauración del Estado de la Iglesia

Biografías: E. PISTOLESI, *Vita del S. Pontefice Pio VII,* 2 vols., Roma 1824-30; A.F. ARTAUD DE MONTOR, *Histoire de la vie et du pontificat de Pie VII,* París 1836; G. GIUCCI, *Storia della vita e del pontificato di Pio VII,* Roma 1857; A. ALLIES, *The Life of Pope Pius the Seventh,*

Londres 1875; D. BERTOLOTTI, *Vita di Pio VII*, Turín 1881; J. LEFLON, *Pie VII*, París 1958 (fundamental, aunque sólo hasta 1800).

Sobre el conclave: J. LEFLON, *Pie VII*, I, 532-606, a completar con L. PÁSZTOR, ASRomana 83 (1960) 99-187 (diario de Consalvi recientemente descubierto); cf. también: id., en AHPont 3 (1965) 239-308 y G. INCISA DELLA ROCCHETTA, «Boll. dell'Istituto di storia della società e dello Stato veneziano» (1962) 268-323 (diario del príncipe Chigi). Además: E. CELANI, *I preliminari del Conclave di Venezia*, ASRomana 26 (1913) 475-518; CH. VAN DUERM, *Un peu plus de lumière sur le conclave de Venise et sur les commencements du pontificat de Pie VII*, Lovaina 1896; A. RICARD, *Correspondances et Mémoires du cardinal Maury*, I, Lille 1891, 200-374; R. CESSI, *L'Austria al conclave di Venezia*, «Il Risorgimento italiano» 15 (1922) 356-413; A. MATER, *La République au conclave*, París 1923; G. DAMERINI, *L'Isola e il cenobio di S. Giorgio Maggiore*, Venezia 1956, 201-236 (según el diario del cardenal L. Flangini); B. BASTGEN, HJ 79 (1960) 146-174 (cartas de Consalvi).

Sobre la primera restauración del Estado de la Iglesia: fuera de SCHMIDLIN PG, I, 28-39, MOLLAT 73-86 y sobre todo las Memorias de Consalvi, véase J. LEFLON, «Revue des travaux de l'Académie des sciences morales et politiques» 114 II (1961) 173-182 (según el diario de Despuig) y L. DAL PANE, *Le riforme economiche di Pio VII*, «Studi romagnoli» 16 (1965) 257-276. Además: F. GROSSE-WIETFELD, *Justizreformen im Kirchenstaat*, Paderborn 1932, 1-27; ARDENT, *Pape et paysans*, París 1891; L. MADELIN, *La Rome de Napoléon*, París 1906.

Pío VI era consciente de que el próximo conclave se desarrollaría en circunstancias verdaderamente extraordinarias. Por esta razón, había dispuesto ya antes de su muerte que el conclave, convocado por el más antiguo de los cardenales, podría celebrarse en cualquier lugar del territorio de algún príncipe católico. Cierto que entre tanto se había visto ya Roma liberada de los franceses y jacobinos por las tropas napolitanas; además, unos diez cardenales habían permanecido en Roma. Sin embargo, se sospechaba que el rey Fernando tenía la intención de ampliar sus Estados a costa de la Santa Sede y que quería intentar imponer un papable partidario de sus ambiciones territoriales. Ahora bien, España estaba lejos y aliada, además, con Francia desde hacía cinco años, por lo cual era sospechosa de falsa independencia. Así se comprende que el cardenal Albani, decano del colegio cardenalicio, que se había refugiado con otros muchos cardenales en Venecia —territorio aus-

tríaco desde 1797 — prefiriera poner el conclave bajo la protección del emperador Francisco II. Éste hizo acondicionar el convento en la isla de San Giorgio y asumió los gastos del conclave, que inició sus trabajos el 1.º de diciembre de 1799. De los 46 cardenales que todavía vivían, participaron en el conclave 35 (30 de ellos, italianos). Muy pronto se enfrentaron dos partidos: por un lado los *politicanti*, que tenían empeño en adaptarse a la nueva situación europea y en no romper los puentes con Francia, y eran apoyados discretamente por España; por otro lado los *zelanti*, cuya primera solicitud consistía en conservar intacta la herencia del pasado y en no perturbar las buenas relaciones con Austria, y ello por dos razones: primeramente por hostilidad contra la Francia revolucionaria, y luego porque estimaban que éste era el mejor medio para lograr del emperador la completa restauración del Estado de la Iglesia, cuya mayor parte había él reconquistado.

Los *politicanti*, agrupados en torno al cardenal Braschi, apoyaban la candidatura del cardenal Bellisomi, que pronto reunió en su favor casi las dos terceras partes de los votos. Los *zelanti* estaban guiados por el autoritario cardenal Antonelli, que no se dejaba llevar por puntos de vista de interés personal, como más tarde le reprochó Consalvi, sino por la lógica que, según su convicción, resultaba del análisis de la situación [1]; éstos gozaban del apoyo del único cardenal francés presente en el conclave, Maury, que había recibido plenos poderes de Luis XVIII (al que el sacro colegio había reconocido oficialmente como rey, mientras que Pío VI se había opuesto a ello constantemente) y por el cardenal austríaco Herzan, que había formulado el veto imperial contra todo candidato sospechoso de poco entusiasmo por Viena. El candidato de este partido era Mattei, antifrancés moderado. La manera torpe como el delegado del emperador se opuso a la elección casi asegurada de Bellisomi, tratando de imponer a Mattei, disgustó a la mayoría, y así Mattei perdió sus últimas oportunidades cuando se supo que España — dirigida hacia sus intereses por Bonaparte, que prácticamente se había hecho ya señor de Francia — en modo alguno accedería a su elección. Así pasaron tres meses sin el menor cambio de la situación, mientras que el estado de la Iglesia exigía urgentemente una

1. Sobre sus temores inmediatamente anteriores al conclave, cf. L. BRIGUGLIO, RStRis 45 (1958) 449-457.

solución rápida. Finalmente, el 12 de marzo se perfiló la posibilidad de salir del atolladero mediante un arreglo: El cardenal Antonelli debía procurar ganar para el cardenal Chiaramonti — un príncipe de la Iglesia avisado y moderado, que había votado siempre con los *politicanti*, aunque sin comprometerse con ninguna facción — los votos de los *zelanti*, sobre los que recaería así el honor de «hacer papa».

El cardenal *condottiere* Ruffo, que había liberado Calabria, al frente de sus huestes de *sanfedisti* *, inició esta acción (y no Dugani, como se había supuesto durante largo tiempo), aunque no por propia iniciativa: esta idea «le fue sugerida hábilmente por alguien que no era cardenal y tuvo gran parte en el éxito sin que nadie lo barruntara», como nos informa el diario de Consalvi recientemente descubierto. ¿Se trataba, como opina L. Pásztor, del mismo Consalvi, que era responsable de la organización material del conclave? ¿O, como aseguró Leflon, del encargado secreto de negocios de España, Despuig, que desde un principio había enfocado la candidatura de Chiaramonti? Los dos hombres se conocían desde sus tiempos de auditores de la Rota y probablemente obraron de común acuerdo, y con extraordinaria paciencia crearon los prerrequisitos favorables para el éxito del candidato, al que ellos daban la preferencia, por motivos mucho más políticos y diplomáticos que religiosos. Sea de ello lo que fuere, en todo caso Antonelli se avino a esta solución de compromiso, que Herzan aceptó tras una conversación con el nuevo candidato. Entonces, en 48 horas, quedó todo arreglado, y el 14 de marzo de 1800 fue elegido por unanimidad (menos un voto) el cardenal Chiaramonti, no obstante el disgusto no disimulado de Maury y la reserva de algunos colegas, que creían demasiado joven a aquel candidato de 58 años. El nuevo papa, por afecto a su predecesor, que había sido también su protector, tomó el nombre de Pío VII.

Barnaba Chiaramonti procedía de una familia de la nobleza estrechamente ligada con la familia Braschi y, como Pío VI, había visto la luz en Cesena, pequeña ciudad del Estado de la Iglesia, el 14 de agosto de 1742. Este hombre de la Romagna lleno de vitalidad, animoso, independiente y abierto a las nuevas ideas, había

* Se daba este nombre a los que constituían el ejército de la santa fe, que luchaba, en la Italia meridional, contra los invasores franceses.

sabido dominar los rasgos de su temperamento altanero y mordaz y en la edad madura se señalaba por una energía equilibrada con amabilidad y paciencia incansable y por un realismo lleno de sagacidad y con sentido de la justa medida. A diferencia de sus predecesores del siglo XVIII, que habían sido primariamente administradores o políticos, se reveló como un hombre de doctrina y pastor de almas, con la constante preocupación de distinguir claramente entre los intereses espirituales y los mundanos y por dar constantemente la preferencia a los fines religiosos. Cuando era necesario sabía mostrar fortaleza, pero también gran comprensión para con los pareceres que divergían de su propio punto de vista. Sus experiencias anteriores lo habían preparado excelentemente para ocuparse con los graves problemas que planteaba a la santa sede un mundo en plena transformación. Hasta las diligentes investigaciones de Leflon estábamos bastante poco informados sobre el primer período de su vida. En efecto, durante el conflicto que en el siglo XVIII enfrentó a los partidarios de los jesuitas con aquellos a quienes se ponía la vaga etiqueta de jansenistas, el joven Chiaramonti no había combatido en el campo de los jesuitas; y más tarde, durante el trienio revolucionario, había considerado que la condenación sin matices de los principios de la revolución de 1789 no era el mejor método para la defensa de los intereses religiosos.

Ante semejantes hechos se comprende que sus primeros biógrafos, que escribían en tiempos del nuevo despertar del ultramontanismo, dejaran los años de gestación del futuro Pío VII más bien «en una penumbra indecisa y cautelosa». A la edad de 14 años había ingresado Chiaramonti en la orden benedictina, había luego estudiado en Padua y Roma, y más tarde había sido profesor de teología en Parma de 1766 a 1775, o sea, en un tiempo en que, dentro del círculo que rodeaba al ministro du Tillot y a sus colaboradores franceses, bullían planes de reforma de la sociedad, de la Iglesia y del Estado. El catálogo de su biblioteca en aquel período muestra que Chiaramonti se mostraba abierto a las modernas corrientes de pensamiento: su biblioteca contenía sólo pocas obras de teología escolástica, pero sí ediciones críticas de los padres de la Iglesia, obras de Muratori, de Mabillon, de Martène y Tillemont y... la *Enciclopedia* de d'Alembert. Cuando luego fue profesor en San Anselmo de Roma, diversos colegas le reprochaban

excesivas simpatías por los empeños de reforma de los jóvenes monjes, por lo cual Pío VI lo nombró obispo de Tívoli en 1783 a fin de sustraerlo a aquella hostilidad. Luego, en 1785, fue creado cardenal y trasladado a Imola, en Romagna, donde tuvo ocasión de constatar las deficiencias del gobierno pontificio.

Durante quince años dio prueba de poseer notables cualidades pastorales y supo conservar su independencia frente a las instancias civiles, tanto frente a los legados pontificios en Ferrara como también frente a los funcionarios jacobinos y a las autoridades de ocupación. «En una situación especialmente difícil por haberse sucedido tres regímenes diferentes —el régimen pontificio, el de la república cisalpina y finalmente el régimen austríaco— y todavía agravada por una violenta reacción y una especie de terror blanco, demostró ser un jefe animoso, capaz de iniciativas y de resolución flexible, como mediador muy diplomático que sabía muy bien tirar sin romper, conciliar sin doblegarse» (Leflon). Poco después de la invasión francesa, en Navidad de 1797, pronunció una homilía sensacional sobre la Iglesia y la democracia [2], en la que explicó que el régimen democrático no está en contradicción con el evangelio, aunque añadiendo que la religión es ciertamente más necesaria en la democracia que en cualquier otro sistema de gobierno. Durante los tres años que duró la república se distinguió constantemente por el empeño en mantener rigurosamente separados los aspectos políticos y religiosos de los problemas y en no comprometer al clero en la resistencia contra el régimen democrático, como también por el arte que poseía de ceder en lo accesorio a fin de reforzar su posición cuando se trataba de salvar lo esencial.

Ya a raíz de su elección demostró el nuevo papa que poseía una vista segura, con gran independencia de espíritu y resolución. Se negó a tomar como secretario de Estado a un cardenal comprometido con Austria, como deseaba Herzan. Su elección recayó en el joven prelado al que debía la tiara, Consalvi [3], reformador

2. Imola 1797. Esta homilía fue muy propagada en lo sucesivo.

3. Ercole Consalvi (1757-1824) era el tipo acabado del prelado no ordenado sacerdote (lo fue sólo en 1822), pero apasionadamente devoto a la Iglesia romana. Hizo una rápida carrera en la administración pontificia: en 1799 fue nombrado secretario en el conclave de Pío VII, luego prosecretario de Estado, y el 11 de agosto de 1800 cardenal y secretario de Estado definitivo.

conservador, en la línea de los espíritus ilustrados del siglo XVIII, que sabía juntar la energía con la flexibilidad. Si bien Consalvi no había desplegado todavía ninguna actividad diplomática, sin embargo asistió al papa —que se concentraba en el aspecto religioso de los problemas— con grandes dotes para una política inteligente y circunspecta, siendo su mano derecha hasta el final de su pontificado. El emperador Francisco II intentó repetidas veces retener en sus Estados al nuevo papa. Pío VII, sin embargo, estaba firmemente resuelto a desentenderse de la tutela austríaca y así tan luego le fue posible, emprendió el retorno a Roma (3 de julio de 1800), si bien el constante cambio de los ejércitos extranjeros vino a hacer muy delicada su situación durante más de un año, hasta septiembre de 1801.

No obstante, Consalvi había puesto sin demora manos a la obra en el terreno diplomático y administrativo. Por un lado trató de obtener la restitución de los territorios pontificios ocupados por los austríacos, napolitanos y franceses. Si bien los franceses mantuvieron firmemente sus posiciones, los otros acabaron por ceder con mejor o peor voluntad y poco a poco fueron las potencias restableciendo su representación diplomática cerca de la santa sede[4]. Por otro lado, hubo que volver a poner en marcha la administración papal, totalmente desorganizada como resultado de treinta meses consecutivos de ocupación extranjera. Además hubo que remozar instituciones, cuyo carácter anticuado había sido puesto todavía de relieve con la introducción del sistema francés. Consalvi se hacía perfectamente cargo de este estado de cosas, agravado todavía con numerosos abusos, y estaba dispuesto a introducir diversas innovaciones, aunque tropezó con la resistencia de la mayoría reaccionaria de la curia. Así la bula *Post diuturnas*, de 30 de octubre de 1800[5], que había sido preparada por una comisión de cardenales, prelados y seglares versados en la materia, se limitó a emprender un rejuvenecimiento sumamente tímido de las instituciones, eliminando toda una serie de abusos demasiado notorios e incorporando a la administración, reservada hasta entonces exclusiva-

---

4. Por primera vez en la historia, llegó también a Roma como diplomático un protestante, el ministro prusiano Humboldt. Cf. R.A. GRAHAM, *Vatican Diplomacy*, Princeton 1959, 42-53.

5. BullRomCont XI, 48-71.

mente a eclesiásticos, a algunos seglares procedentes de la nobleza. En el terreno de la economía se adoptaron diversas medidas útiles. Se trató sobre todo de proclamar la libertad de comercio (11 de marzo de 1801), de un restringido parcelamiento de los latifundios (15 de septiembre de 1802), de una solución de compromiso tocante a los bienes de la Iglesia secularizados, de un saneamiento parcial de la desastrosa situación de las finanzas y de una simplificación del sistema fiscal. Tales iniciativas, que significaban prácticamente un ulterior desarrollo de reformas ya proyectadas por algunos papas del siglo XVIII, son sin embargo laudables, sobre todo en un Estado que propendía excesivamente a considerar en cierto modo como sacrosantas unas condiciones orientadas todavía a una era pretérita. Así, por ejemplo, el profesor Demarco no vaciló en calificar de revolucionarias algunas de estas medidas. Las realizaciones, sin embargo, quedaron muy por debajo de los proyectos, tanto más cuanto que Pío VII, que veía tan claro y obraba con tanta resolución cuando se trataba de decisiones de trascendencia para la Iglesia, dejaba con facilidad los detalles de la administración a los subalternos que no eran precisamente otros tantos Consalvi [6]. Así, el Estado de la Iglesia, socavado por la resistencia pasiva de adversarios de derecha y de izquierda, no obstante algunas mejoras indiscutibles, permaneció en una situación administrativa y económica extraordinariamente precaria hasta su anexión por Napoleón.

El Concordato de 1801

FUENTES: A. BOULAY DE LA MEURTHE, *Documents sur la négociation du concordat*, 6 vols., París 1901-05; J. PORTALIS, *Discours, rapports et travaux inédits sur le concordat de 1801*, París 1845.

BIBLIOGRAFÍA: Aparte de las obras generales citadas en la p. 113s y de la biografía sobre Bernier (p. 115): F.D. MATHIEU, *Le concordat de 1801*, París 1902; I. RINIERI, *Il concordato tra Pio VII e il Primo Console*, Roma 1902; E. SEVESTRE, *L'histoire, le texte et la destinée du con-*

6. L. PÁSZTOR hace notar que las creaciones de cardenales en los primeros años del pontificado de Pío VII no fueron motivadas por el deseo de ganar nuevos elementos para la reorganización de la vida de la Iglesia y del Estado pontificio, sino por el de recompensar a los más íntimos colaboradores de su predecesor y a algunos nuncios; RHE 65 (1970) 479.

cordat de 1801, París 1905; A. BOULAY DE LA MEURTHE, *Histoire de la négociation du concordat,* Tours 1920; A. RAYEZ, RHE 46 (1951) 624-680, 47 (1952) 142-162.

Poco después del regreso de Pío VII a Roma, precisamente en el momento en que se temía una nueva marcha de las tropas francesas para restaurar la república, apareció allí el obispo de Vercelli para someter al papa en nombre del primer cónsul una propuesta de entablar negociaciones con objeto de llegar a un arreglo de los asuntos religiosos en Francia.

Inmediatamente después de suprimido el directorio con el golpe de Estado de 18 de brumaire (9 de noviembre de 1799) se inició una distensión en el terreno religioso: se había suspendido la caza a los refractarios, muchas iglesias pudieron abrirse de nuevo, ya no era obligatoria la observancia del *décadi,* todo lo cual demostraba que se renunciaba a llevar adelante una política de descristianización sistemática. Esta evolución, lamentada por muchos republicanos que ocupaban puestos dirigentes, fue debida a la expresa voluntad del primer cónsul, no por motivos religiosos — aunque, según todas las apariencias, él mismo era menos arreligioso de lo que con frecuencia se había afirmado[7] — sino políticos. Él había llegado a la convicción de que Francia quería seguir siendo católica, sobre todo en el campo; y sus experiencias en Italia le habían enseñado que, en un país católico, el influjo de los sacerdotes representa un poder que vale más utilizar que combatir. Algunos le aconsejaron que se apoyase en la Iglesia constitucional en su calidad de Iglesia galicana y republicana, la cual estaba ocupada enérgicamente en su reorganización y se disponía a convocar un concilio nacional para el 29 de junio de 1801. Napoleón, sin embargo, estaba convencido de que si tomaba partido por ella, la parte más numerosa e influyente del clero volvería a caer bajo la dependencia de los obispos emigrados hostiles, aun sin contar con los departamentos belgas y renanos fuertemente ultramontanos. Presintió, además, el prestigio que un entendimiento con el papado le proporcionaría ante los italianos, en la España católica y en las grandes potencias del antiguo régimen.

---

7. Cf. M. GUERRINI, *Napoléon devant Dieu,* París 1960

La victoria de Marengo (14 de junio de 1800) le permitía negociar con Roma desde una posición de fuerza. Se apresuró a aprovechar la ocasión, sin preocuparse por el descontento de los numerosos adversarios de la Iglesia en la burocracia política y administrativa, en el ejército y en los círculos de compradores de bienes de la Iglesia. Pío VII, por su parte, sabía muy bien que, en caso de una aproximación a la Francia de la revolución, se desencadenaría un *tole* de acérrima protesta en gran parte de la curia, sin hablar ya de la masa de los emigrados. Si bien en un primer momento se sintió contrariado porque Napoleón quería hacer del acuerdo propuesto por él un regateo en toda regla, no obstante comprendió inmediatamente la gran ventaja que significaría para la Iglesia francesa, profundamente conmovida hasta en sus mismos fundamentos, y también para la misma santa sede, una solución que restableciera la paz y la unidad religiosa en el más importante país católico de Europa. Con ello, además, se reconocería todavía en un acto solemne de derecho público la destacada posición del *pontifex maximus* a la cabeza de la jerarquía católica.

Así fueron iniciadas las negociaciones que, como era de prever, se revelaron extraordinariamente laboriosas y que, por fin, sólo al cabo de más de un año, pudieron concluirse satisfactoriamente. Una primera fase de las negociaciones se desarrolló de noviembre a febrero en París. En ellas participaron por un lado Spina, prelado de curia, que en Francia había acompañado a Pío VI, junto con el teólogo Caselli, y por otro el delegado del primer cónsul, Bernier, párroco del oeste, que había desempeñado un papel dirigente en la pacificación de la Vendée y ahora «ponía al servicio de la reconciliación entre Roma y Francia los recursos de una sutil teología y de una diplomacia eventualmente ambigua» (Latreille) y que logró neutralizar la resistencia del ministro de asuntos exteriores, Talleyrand, sin tener que combatirlo. Tras cuatro esbozos, por fin uno nuevo fue enviado a Roma, donde se desarrolló desde marzo hasta mayo la segunda fase de las negociaciones. Los círculos curiales, bajo la guía del cardenal Antonelli, declararon que era inaceptable el texto propuesto por Bonaparte. Elaboraron, entonces, un contraproyecto que, a su vez, suscitó numerosos reparos del delegado francés Cacault. Bo-

naparte, exasperado por la táctica romana de ganar tiempo, envió un ultimátum, y Pío VII decidió enviar a París a Consalvi en persona, con plenos poderes para llevar a término las negociaciones.

En el período del 20 de junio al 15 de julio se produjeron una vez más, entonces en la más alta esfera, fuertes, y con frecuencia, tempestuosas explicaciones. Hasta el último momento hubo que contar siempre con la ruptura de las negociaciones, dado que Bonaparte se mantenía absolutamente intransigente en varios puntos, tanto más cuanto que tenía que contar con la encarnizada resistencia de gran parte de su contorno, en el que todavía era virulento el anticlericalismo jacobino. Consalvi, sin embargo, agotó «todas las posibilidades de un genio maleable» (Mollat) con el fin de lograr la aceptación de formulaciones conciliantes, hasta que finalmente el 15 de julio, a medianoche, se llegó a un acuerdo.

El texto [8], relativamente breve, que incluía el reconocimiento de la república por el papa como gobierno legítimo de Francia, iba precedido de un preámbulo en el que se reconocía la religión católica como «la religión de la gran mayoría de los ciudadanos franceses». Se trataba aquí de una fórmula de compromiso, puesto que la curia había insistido largo tiempo en que la religión católica fuera reconocida como dominante con respecto a los otros cultos, cuya igualdad ante la ley era aceptada tácitamente por Roma. El artículo 1.º declaraba que el culto católico era público y libre, aunque con la restricción: «si se atiene a las disposiciones de policía que el gobierno estime necesario dictar para el mantenimiento del orden público». Consalvi había hecho en vano todo lo posible para lograr que fuese suprimida esta cláusula, que abría de par en par la puerta a numerosas triquiñuelas, pero tuvo que contentarse con la inserción de la última frase que al menos ponía una barrera a la arbitrariedad.

Tras esta declaración de principio, que implicaba la renuncia a toda la legislación anterior de carácter restrictivo, los artículos siguientes perseguían una finalidad doble: primeramente quedarían despejadas las dificultades que desde 1790 se habían acumulado entre el Estado y la Iglesia; luego, la Iglesia francesa se reorganizaría sobre nuevas bases. Dos eran principalmente los proble-

8. MERCATI I, 561-565.

mas que creaban dificultades: la venta de los bienes de la Iglesia nacionalizados, con cuya ratificación hubo de conformarse la santa sede después de haber intentado en vano lograr por lo menos la restitución de los bienes de la Iglesia que todavía no habían sido enajenados; en segundo lugar, la existencia de un episcopado doble. Bonaparte dejó tácitamente de lado a la Iglesia constitucional, mientras que el papa, en una formulación embarazosa (artículo 3), consintió en invitar a que presentaran la dimisión todos los obispos del antiguo régimen que estaban todavía en vida, para así despejar el camino para la creación de un episcopado totalmente nuevo. Acerca de la futura organización de la Iglesia de Francia, no se pasó de la fijación de principios generales: reconocimiento a la santa sede de la facultad de emprender una nueva división de las diócesis, y análogamente a los obispos la de una nueva división en parroquias, aunque en ambos casos «de acuerdo con el gobierno»; nombramiento de los obispos, como bajo el antiguo régimen por el jefe del Estado, e institución canónica por el papa; nombramiento de los párrocos por los obispos, aunque con el *placet* del gobierno; derecho de los obispos a un cabildo catedral y a un seminario, aunque sin obligación para el gobierno de dotar estas instituciones; en cambio, como compensación por la nacionalización de los bienes de la Iglesia, obligación por parte del gobierno de pagar un «sueldo adecuado» a los párrocos y obispos; y finalmente —tras rudas negativas en un principio— autorización a los fieles para hacer donaciones en favor de las iglesias. Sobre las congregaciones religiosas, en cambio, nada se decía en el concordato.

Se trataba ahora de ratificar este compromiso. Es indudable que aportaba considerables ventajas a ambas partes: por un lado reforzaba el prestigio de Bonaparte, confirmaba diferentes logros importantes de la revolución y reconocía al gobierno el derecho de control sobre la Iglesia en numerosos sectores; por otro lado, la santa sede había transferido al Estado estos prinvilegios a modo de delegación y no por razón de un derecho que correspondiera a la autoridad del Estado, lo cual significaba para Roma una satisfacción de extraordinaria importancia, ya que se trataba de un principio; además se había zanjado el cisma que había dividido a la Iglesia francesa durante diez años, y se habían sen-

tado bases para una restauración modernizada del antiguo ideal de una cristiandad apoyada en el Estado; y finalmente —*last but not least*— todavía había quedado fortalecido el derecho del papa a intervenir en la organización de las Iglesias nacionales. Cierto que «cada artículo, o poco menos, contenía no menos ambigüedades involuntarias o intencionadas, que dificultades resueltas» (Latreille).

En Roma, la comisión cardenalicia comenzó a reclamar modificaciones. Consalvi enjuició la situación con mayor realismo —aparte de opinar que las ventajas políticas obtenidas prevalecían sobre los reparos teológicos y pastorales de los *zelanti*— y aseguró que ya no era posible esperar más enmiendas. El cardenal Antonelli observó con profunda pesadumbre que en Francia, desgraciadamente, sólo se restauraba el «espectro de una religión», aunque a fin de cuentas estimó necesario conformarse con aquella convención que —paradójicamente— tendía a subrayar la suprema jurisdicción espiritual del papa exactamente en el centro del antiguo baluarte del galicanismo. Sin embargo, sólo 14 de los 28 cardenales en conjunto votaron por la aceptación sin restricciones. Pío VII, con todo, prescindiendo del resultado de la votación, anunció ya el 15 de agosto de 1801 el consentimiento de la santa sede e invitó a los obispos legítimos a presentar su dimisión.

En París, en cambio, Bonaparte procuraba evitar tener que hacer frente a la hostilidad de las *assemblées délibérantes* y recurrió a un expediente a fin de acallar, por lo menos en parte, sus reparos, reforzados todavía por la decidida oposición de los ministros Talleyrand y Fouché: el texto de la *Convention de Messidor* —como se llamaba oficialmente en Francia al concordato— fue propuesto a la aprobación juntamente con dos leyes, una de las cuales reglamentaba el culto protestante, lo cual hacía patente la voluntad de total imparcialidad en la cuestión de las confesiones religiosas, mientras que la otra sometía a los católicos a una completa legislación de derecho canónico con 77 «artículos orgánicos»[9]. Con ello volvía a retirarse en concreto parte de lo que se había concedido, pues entonces la Iglesia quedaba su-

9 Cf DDC I, 1064-72

bordinada al Estado en una tradición puramente regalista: el clero tenía que ser autorizado por el gobierno para publicar documentos pontificios, para celebrar concilios provinciales y nacionales, para la creación de nuevas parroquias e incluso para la erección de capillas privadas; en los seminarios se debería informar sobre la declaración de 1682; los antiguos catecismos diocesanos tenían que ser substituidos por un catecismo único; a los sacerdotes se prohibió celebrar matrimonios antes de que fuese formalizado el matrimonio civil; la actividad de los nuncios y demás delegados pontificios se vio notablemente restringida; toda infracción de los sacerdotes o incluso de los obispos debía ser perseguida *comme d'abus* y presentada ante el consejo de Estado. Otros artículos determinaban los derechos y obligaciones de los obispos «con todo el rigor y precisión de una ordenanza militar» (Godechot) e imponían a la Iglesia francesa una organización correspondiente a las otras administraciones imperiales. Desde entonces no existió ya un episcopado francés, sino únicamente obispos severamente controlados por el ministerio del culto, que no tenían entre sí ningún género de comunicación orgánica, y a los que estaba prohibida toda actividad colectiva. En cambio, dentro de sus respectivas diócesis estos obispos vinieron a ser verdaderos «prefectos episcopales» *(préfets violette)*, que tenían sobre sus sacerdotes una jurisdicción dejada casi exclusivamente a su propio arbitrio, cosa jamás conocida en el antiguo régimen; los cabildos catedrales, antiguamente tan poderosos y exuberantes, quedaron reducidos a funciones meramente decorativas, conforme a las directrices dictadas por Bernier; por su parte los sacerdotes, cuyo deseo de renovación sinodal y democrática de la vida diocesana se había visto satisfecho por la constitución civil del clero, quedaban ahora reducidos al mero papel de ejecutores de órdenes y estaban obligados a una estricta obediencia, ya que habían perdido el apoyo que en otro tiempo les había proporcionado la posesión de un beneficio y además, desde ahora, cuatro quintas partes de ellos podían ser depuestos «por la más ligera sospecha» (Portalis).

Napoleón otorgó a los obispos este poder prácticamente, ilimitado, porque primariamente con la firma del concordato quería conferir a la nación la necesaria cohesión mediante la liquidación del cisma entre el clero fiel a Roma y el constitucional, y porque

estaba convencido de que esta fusión extraordinariamente difícil sólo podía lograrse con métodos imperativos. Sin embargo, este fortalecimiento de la autoridad episcopal —dictado por intereses del momento— habría de tener consecuencias duraderas. Los obispos, seguros de la docilidad de un clero burocratizado, perdieron todo sentido de crítica intraeclesiástica. En los sacerdotes, a su vez, se vio reforzado este carácter de funcionarios, debido al paralelismo entre la organización eclesiástica y los distritos civiles, así como al hecho de ser pagados por el Estado. Así se fueron acomodando más y más a la mentalidad de funcionarios, con todo lo que ésta implica en orden a la puntualidad y respetabilidad reglamentadas, pero también a la falta de iniciativa y fuga de responsabilidades. Con esto la institución ganó, sí, cohesión y funcionó mejor, pero en cambio perdió libertad y espíritu de inventiva [10]. La figura del obispo y del sacerdote fueron fuertemente influenciadas a largo plazo por estas transformaciones, no sólo en Francia, sino en toda la Europa occidental. Napoleón, como repetidas veces lo han mostrado los historiadores, por el hecho de haber substituido autoritariamente, por su ideal de centralización administrativa, las tradiciones galicanas y presbiterianas de la antigua Iglesia de Francia, preparó, aunque de forma totalmente inconsciente, el triunfo del ultramontanismo, que volvería a levantar cabeza tan pronto como la autoridad del gobierno no fuera lo suficientemente despótica como para constituir un contrapeso de la autoridad pontificia.

Estas futuras consecuencias, sin embargo, no se podían prever de modo que en Roma produjo gran impresión sobre todo la incorrección con que se había modificado y consiguientemente falsificado el concordato, al reforzarse el control del gobierno sobre la vida de la Iglesia. Pío VII formuló una protesta clara e inequívoca [11]. En París, donde la maniobra de Bonaparte había desarmado a una parte de la oposición, de modo que el 8 de abril de 1802 pudo ser aprobada la nueva legislación sobre los cultos [12], se aparentó sorpresa y se replicó diciendo que los *ar-*

10. Ténganse en cuenta las notas al respecto de J. Godel, «Revue d'histoire moderne et contemporaine» 17 (1970) 837-845.

11. Alocución consistorial de 24 de mayo de 1802, en A. Boulay, *Documents* v, 584ss.

12. Hubo, con todo, 21 votos negativos y 51 abstenciones.

tículos orgánicos «no crean un nuevo derecho, sino que sencillamente vuelven a sancionar los antiguos principios de la Iglesia galicana»[13]. Ahora bien, esto sólo era exacto en parte, ya que los artículos reforzaban las anteriores disposiciones con otras nuevas medidas difícilmente compatibles con la letra del concordato[14]. Pío VII y Consalvi dieron una vez más prueba de su realismo: comprendiendo que la reconciliación de la Iglesia con la nueva sociedad nacida de la revolución sólo podía lograrse a este precio, no volvieron a insistir por el momento, animados con la esperanza de que el futuro permitiría mejorar una situación que, por entonces, debían aceptar tal como era, si no querían volver a poner todo en tela de juicio.

La reorganización de la Iglesia de Francia

El concordato y los *artículos orgánicos* sentaron las bases para la reorganización de la Iglesia de Francia. Ahora se trataba de hacerlos valer, primero en el plano nacional y luego en el plano local.

En la aplicación del concordato en el plano nacional trabajaron conjuntamente tres personalidades:

El cardenal Caprara[15], que por su edad, su constitución física y su carácter propendía al compromiso hasta llegar a una actitud de debilidad. Esto lo había demostrado ya en su gestión como nuncio en Viena. Bonaparte había logrado —no obstante la oposición de Pío VII y de Consalvi— que fuese designado como legado pontificio.

El director del culto, Portalis[16], uno de los pocos católicos entre los políticos dirigentes, era un jurista de conciencia. Era defensor convencido de los principios del galicanismo parlamentario, aunque dentro de lo posible tenía también interés en favorecer a la Iglesia.

---

13. J. PORTALIS, *Discours* 113.

14. V. una apretada crítica en POUTHAS 112-114.

15. Sobre Giovanni Battista Caprara (1733-1810) v. DHGE, XI, 944-957 y S. DELACROIX, l.c. 60-64.

16. Sobre Jean Portalis (1746-1807) v. L. ADOLPHE, *Portalis et son temps*, París 1936, y S. DELACROIX, l.c. 77-97.

Luego, y en primera línea, el versátil Bernier, que, como persona de enlace, había prestado de forma discutible indiscutibles servicios, concretamente «poniendo su pluma hábil y sutil al servicio tanto del cardenal como del ministro, para así redactar con frecuencia tanto las preguntas como las respuestas, lo cual le parecía ser el mejor medio de armonizar unas y otras» (Leflon).

En resumidas cuentas, Napoleón, que veía en el concordato un factor esencial de su política de pacificación y quería hacer de la Iglesia uno de sus más eficaces instrumentos de poder, logró imponer la mayor parte de sus puntos de vista.

El primer problema que se planteaba era el de la adaptación de las diócesis a la nueva organización administrativa de Francia. La solución más sencilla habría sido la vuelta al plan de la constitución civil: una diócesis por departamento. Pío VII, sin embargo, no quería dar la sensación de aprobar lo que había rechazado Pío VI. Pero, sobre todo, el gobierno francés consideraba excesivamente dispendiosa esta solución. Su propuesta preveía por de pronto 10 arzobispados que respondieran a la zona de competencia de los tribunales de apelación, y 40 obispados para los 102 departamentos con que entonces contaba Francia. No obstante, en el último momento, Bonaparte elevó el número total a 60. Esto, naturalmente, no fue debido a motivos pastorales, sino sobre todo a la intención de reforzar la organización eclesiástica de las zonas conquistadas [17]. La bula de 13 de diciembre de 1801 y el decreto ejecutivo de Caprara, de 9 de abril de 1802, confirmaron canónicamente la nueva organización. Así hubo entonces 24 diócesis correspondientes a otros tantos departamentos, 30 compuestas de dos departamentos y 6 que comprendían cada una 3 departamentos. Unas diez diócesis tenían más de 15 000 kilómetros cuadrados de extensión, y 37 contaban con una población de más de 500 000 almas. Desaparecieron algunas sedes episcopales venerandas, tales como Reims, Arles o Sens, mientras que muchas de las nuevas diócesis formaban un mosaico artificial compuesto por fragmentos de antiguas diócesis —a veces hasta seis u ocho—, todas las cuales tenían sus propias tradiciones y su propia mentalidad. Como es natural, esta mescolanza creó grandes dificultades a los obispos durante la primera generación.

17. La mitad de los obispados adicionales fueron erigidos en estas zonas: Lieja y Gante en Bélgica, Maguncia en la orilla izquierda del Rin, Chambéry y Niza en Saboya.

Antes de proceder a la provisión de las nuevas sedes episcopales era necesario lograr la dimisión de los prelados anteriores. Los 59 obispos constitucionales respondieron sin protesta, pese a su decepción, al deseo del gobierno. Después de haber surgido todavía algunas diferencias tocante a la formulación, dirigieron al papa un escrito colectivo, en el que declaraban dar su asentimiento al Concordato y «a los principios que su santidad y el gobierno francés habían confirmado en él». De los 92 obispos del antiguo régimen que todavía se hallaban en vida, todos los que ya habían regresado a Francia o los que se habían refugiado en Italia, presentaron su dimisión sin oponer ninguna clase de dificultades. En cambio, en Inglaterra se formó en torno a Dillon un foco de resistencia, que se extendió a gran número de los prelados que se habían refugiado en Alemania y en España. En este grupo se impuso tanto más fácilmente la lealtad al rey frente a las instrucciones del papa, cuanto que su teología galicana [18] les daba la convicción de que el papa había traspasado los límites de la autoridad. Finalmente sólo 55 obispos —entre ellos nueve de las zonas anexionadas— se declararon prontos a dar la dimisión. La mayoría de los restantes fueron por lo menos lo suficientemente inteligentes para no intervenir ya en sus antiguas diócesis e incluso para aconsejar a su clero y a sus fieles la sumisión a sus nuevos obipos. Dos de ellos, sin embargo, Thémines y Coucy, organizaron la resistencia abierta contra el concordato y así desencadenaron un nuevo cisma, que si bien era bastante insignificante en número, perduró no obstante en algunas regiones hasta el Vaticano I [19]. Con todo, el antiguo clero que había

18. Esta quedó consignada en su *Mémoire* de 23 de diciembre de 1801, y en sus *Réclamations canoniques*, de 6 de abril de 1803 y 15 de abril de 1804.

19. Tras la *Petite Église*, de la que nos ocupamos aquí, se oculta en realidad un complejo movimiento, en el que actuaban conjuntamente, en diverso grado, las tradiciones galicanas, los sentimientos legitimistas, el fanatismo religioso, la resistencia campesina contra las innovaciones y la acción de algunos líderes con extraña psicología. Cf. C. LATREILLE, *L'opposition religieuse au concordat*, II, París 1910, completado con el instructivo artículo de M. REBOUILLAT, *Étude comparée des schismes anti-concordataires en France*, «Revue du Bas-Poitou» 73 (1962) 27-38, 212-219, 458-483. El movimiento tuvo efectos muy variados según las regiones. Se pueden distinguir tres centros principales: *a)* el Oeste, al que se puede añadir también la región de Blois. Aquí el cisma, en cuyo centro se hallaban los obispos Coucy y Thémines, era sobre todo de inspiración legitimista y en un principio contaba con unos 30 000 disidentes. El cisma, primeramente episcopal y luego presbiteriano, se convirtió rápidamente en asunto del pueblo, lo cual explica que persistiera todavía largo tiempo después de la muerte de sus promotores (cf. A. BILLAUD, *La Petite Église dans la Vendée et les Deux Sèvres, 1800-30*, París 1962; R. DE CHAUVIGNY, *La résistance au concordat de 1801*, París 1921; L. CHESNEAU, *Les dissidents vendômois de*

recusado el juramento se comportó, tras breves momentos de mal humor, de la misma manera que el futuro obispo Eugène de Mazenod: «Fiel a la monarquía, tenía a Bonaparte por usurpador, pero como hijo de la Iglesia anteponía a todo el interés de la religión y la obediencia a la santa sede» [20].

La designación de los nuevos obispos planteó un difícil problema. Bonaparte tenía interés en que, como en los nombramientos de los prefectos del Estado, también en los nombramientos de obispos se aplicase su principio de la mezcla o fusión: el episcopado concordatario debía por tanto estar formado simultáneamente por obispos del antiguo régimen, por obispos constitucionales y por hombres nuevos. La santa sede, sin embargo, quería lograr que los obispos constitucionales, considerados cismáticos, hicieran primero una retractación expresa. Ahora bien, la mayoría de los candidatos de este grupo propuestos por el gobierno se negaron a considerarse reos de cisma. Así Caprara, trabajado hábilmente por Bernier, tuvo finalmente que contentarse con un compromiso que era insatisfactorio a los ojos de Roma.

Hubo molestas negociaciones, sobre las que informa por extenso S. Delacroix, y en las que también Émery desempeñó un papel importante, junto con Bernier. Estas negociaciones se prolongaron desde octubre de 1801 hasta el mismo mes de 1802. Por fin, quedó constituido el nuevo episcopado. De él formaban parte 16 obispos, muchos de ellos bastante ancianos, del tiempo anterior a la revolución; 12 antiguos obispos constitucionales, los más importantes de los cuales eran Primat y Le Coz, una vez que Bonaparte hubo

---

la Petite Église, Vendôme 1924; J. LEFLON, *Bernier,* II, 252-258). *b)* La región de Lyón, donde el cisma no fue tan clamoroso, pero sí más frío y obstinado, con marcado colorido jansenista. Cf. C. LATREILLE, *Histoire de la Petite Église de Lyon,* París 1910; E. DERMENGHEM, «Bulletin de la Société d'Études historiques des Hautes-Alpes» (1957) 115-147. *c)* El sur (cf. P. MOULY, *Concordataires, constitutionnels et enfarinés en Quercy et Rouergue,* Sarlat 1945; GABENT, *Les illuminés ou anticoncordataires de l'ancien diocèse de Lombez,* Auch 1906. En Inglaterra hubo un cisma clerical sin participación de los fieles: casi 900 sacerdotes se agruparon en torno a Blanchard, que distribuyó numerosos panfletos; cf. A. DECHÈNE, *Contre Pie VII et Bonaparte. Le blanchardisme,* París 1932. Diferente era el caso de los stevenistas belgas: aquí no se trataba de una protesta contra el concordato, sino de una protesta contra la aceptación de los artículos orgánicos por los nuevos obispos. Cf. J. SOILLE, *C. Stevens,* Gembloux 1957; id., *Notes pour servir à l'histoire du stévenisme,* 2 vols., ibid. 1958-63; E. TORFS, «Annales du Cercle archéologique d'Enghien» 10 (1955) 9-154; 11 (1956) 2-56; TH. VAN BIERVLIET, *Het stevenisme in Vlaanderen,* Lovaina 1956.

20. J. LEFLON, *E. de Mazenod,* I, París 1957, 317 (cf. 248-249).

descartado a Grégoire, considerado como excesivamente comprometido; y 32 sacerdotes, entre ellos muchos vicarios generales, que por lo regular eran relativamente jóvenes. A este grupo pertenecía también un tío de Bonaparte: Fesch, que fue nombrado arzobispo de Lyón. Aunque habían entrado también en juego influencias políticas, en general los nombramientos se revelaron acertados. Cierto que en el episcopado había sólo pocas personalidades fuertes, pero en cambio estaba formado en general por hombres íntegros, equilibrados y conciliantes —que era lo que entonces importaba principalmente—, que se consagraron concienzudamente a su misión y que en su mayoría demostraron ser excelentes administradores en condiciones especialmente difíciles.

Todo debía ser creado y construido de nuevo. La nueva administración de las diócesis debía ser no sólo iniciada, sino también adaptada a los escasos medios de que se disponía. La nueva delimitación de las parroquias debía llevarse a cabo conforme a las directrices del gobierno, en lo cual había también que tomar en consideración los puntos de vista económicos. Las iglesias, que durante la revolución habían sido substraídas al culto y destinadas a fines profanos[21], debían asumirse de nuevo y proveerse de mobiliario y ornato. Pero sobre todo había que crear un nuevo clero parroquial. Precisamente este punto planteaba problemas a muchos niveles. A primera vista, no parecía en modo alguno haber escasez de personal. Es verdad que en los últimos años había habido sólo pocas ordenaciones, mientras que en el mismo período muchos sacerdotes habían renunciado a su ministerio; ahora, sin embargo, muchos abdicatarios y sacerdotes casados, después de concluido el concordato procuraron reconciliarse con la Iglesia[22]. Además, los antiguos beneficiados y monjes constituían una importante reserva[23]. Sin embargo, en realidad, aun sin hablar de aquellos que por razones de principio, políticas o teológicas, se negaban a incorporarse a la Iglesia concordataria, muchos de ellos no resultaban

---

21. Ya el 14 de octubre de 1801 había expulsado Bonaparte de las iglesias a los partidarios de la teofilantropía.

22. Caprara había recibido a este objeto extensos poderes mediante un breve de 15 de agosto de 1801. En total, 3224 sacerdotes, de ellos 2313 del clero secular y 911 del regular, solicitaron la absolución. Cf. S. Delacroix, l.c. 443-456.

23. Es prácticamente imposible fijar el número de los sacerdotes el año 1801. Cf. J. Leflon, *Bernier* II, 283, 356-391, y S. Delacroix, l.c. 134-144.

apropiados para un empleo parroquial: unos eran demasiado ancianos o estaban demasiado desanimados por las nuevas circunstancias materiales y psicológicas; los miembros de los antiguos cabildos eran en general universitarios sin preparación pastoral; entre los religiosos, muchos también se negaban a enrolarse, porque esperaban la restauración de su orden en breve plazo, o bien preferían a la inmovilidad de un coadjutor mal pagado la actividad de un predicador itinerante acogido por viejas solteronas devotas[24]. Así, al principio, numerosos puestos no pudieron ser provistos en absoluto, y esta situación no cambió lo más mínimo durante años enteros. Todavía en 1808 había 10 477 puestos vacantes, es decir, el 21,2 % del número total.

A esto se añadía que aquel clero numéricamente insuficiente era además muy heterogéneo. Estaba formado por personas procedentes de diferentes diócesis, con distintas tradiciones —con frecuencia por religiosos extraños al país, algunos de los cuales introducían en la vida de la diócesis aspectos completamente nuevos de su propia espiritualidad—, por emigrados, que durante diez años habían vivido medio ociosos, por constitucionales de antaño, que eran mirados con recelo por sus colegas y también por sus parroquianos y cuya reconciliación, por lo demás, planteaba difíciles problemas[25]. Según los planes de Bonaparte, la tercera parte del clero parroquial debía estar formado por constitucionales. En realidad no se alcanzó ni con mucho esta proporción, fuera de los casos en que el obispo

---

24. El año 1808 existían todavía en toda Francia un 25 por ciento de sacerdotes sin cargo, y en algunas diócesis, como por ejemplo en la de Malinas, el porcentaje se elevaba hasta el 46. Muchos de estos *otiosi*, aglomerados sobre todo en las ciudades, por razón de su oposición latente crearon considerables dificultades a los primeros obispos concordatarios.

25. Sobre el conflicto que en mayo-junio de 1802, por causa de la fórmula de revocación, hizo chocar a Caprara con el gobierno, cf. S. DELACROIX, l.c. 315-335. A nivel local era muy variada la actitud en las diferentes diócesis: algunos obispos, como Fesch o d'Aviau, eran muy severos, otros en cambio, como Bernier, generosos; naturalmente, los obispos constitucionales eran todavía más generosos, y algunos, sobre todo el obispo de Estrasburgo, Saurine, ponían incluso en tela de juicio el principio de la revocación. Otras dificultades surgieron, sobre todo en las diócesis belgas, acerca de la revocación del juramento de odio contra la monarquía; cf., por ejemplo, J. PLUMET, o.c. 211-235, y C. DE CLERCQ, «Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège» 38 (1953) 71-107. Hubo incluso disensiones entre los refractarios de otrora, pues algunos (los puristas) reprochaban a sus colegas haber prestado el juramento de fidelidad a la constitución del año VIII aun antes de haberse zanjado la cuestión religiosa. Los fieles se situaban una parte del lado de este grupo y otra del lado opuesto, de donde resultaron suspicacias y pendencias.

mismo era un antiguo constitucional. Las autoridades civiles hicieron la vista gorda, pues estaban convencidos de que los juramentados no gozaban de simpatía entre la población rural.

De todos modos, el personal absolutamente imprescindible fue situado con bastante rapidez —con frecuencia, incluso demasiado rápidamente—; no hubo incidentes serios, excepto allí donde el obispo —o el prefecto, como en el caso de Namur— carecía del necesario tacto. Era ya hora de pensar en el relevo, pues este clero —contrariamente al episcopado— se hallaba en una edad madura bastante avanzada (el año 1809, más del 33 por ciento de los párrocos pasaban de los 60 años, proporción que fue aumentando de año en año).

La reapertura de los seminarios resultó verdaderamente laboriosa y lenta. Faltaban los recursos financieros para ello, dado que el gobierno en un principio no había previsto ningún género de subvenciones financieras a este objeto. Muchos obispos debieron aguardar más de cinco años, y a veces hasta el año 1810, a que les fueran devueltos los edificios de los seminarios de antaño. También faltaban profesores competentes. Hubo que echar mano de los profesores, todavía en vida, de los tiempos prerrevolucionarios, los cuales en modo alguno podían adaptarse al espíritu del tiempo, o —como sucedió con demasiada frecuencia— se tomaba a *alguien* para que enseñase *alguna cosa*[26]. También al principio había muy pocos alumnos para los seminarios, dado que las pequeñas escuelas de la Iglesia, en las que debían recibir la instrucción primaria, habían desaparecido desde hacía 10 años, y los altos funcionarios de la instrucción pública, obsesionados con su monopolio, ponían obstáculos a su reapertura. Cierto que las ordenaciones fueron aumentando lentamente de año en año, sobre todo una vez que los seminaristas fueron eximidos del servicio militar y el gobierno puso becas a su disposición; sin embargo, el número total de las ordenaciones sacerdotales en todo el período de 1801 a 1815 no pasó de 6000, que era la cifra de las órdenes en un solo año antes de 1789. A esto se añadía que la situación material del clero rural

---

26. Para lograr un mejor nivel de formación, con gusto hubiera creado Portali en cada provincia eclesiástica un seminario reservado a los mejor dotados. Los obispos, sin embargo, se opusieron a este proyecto, pues temían no poder controlar su actividad. Sobre la reorganización de los seminarios, cf. J. LEFLON, *M. Émery* II, 201-264.

durante los primeros años no tenía nada de atractiva: sólo los párrocos de distritos eran pagados por el Estado; los demás, es decir, nueve décimas partes, debían ser alojados y mantenidos por las comunidades parroquiales, que por cierto con frecuencia distaban mucho de excederse en generosidad[27]. En estas condiciones, la reorganización de las administraciones de la Iglesia sólo pudo terminarse en 1809[28]. Sin embargo, poco a poco fue mejorando la situación general, pues el gobierno tenía el mayor interés en granjearse la complacencia del clero. El presupuesto de culto y clero se elevó de 1 200 000 francos en 1802 a 17 000 000 en 1807, lo cual permitió que a todos los regentes parroquiales se asignara un sueldo anual de 500 francos (Decreto de 31 de mayo de 1804).

Ahora bien, la colaboración del gobierno con la Iglesia no se expresó únicamente en el sector financiero. Diversas medidas fortalecieron el prestigio de la Iglesia católica: la ley de 1 de abril de 1803 prescribía que los niños recibieran nombres de santos; el decreto de 13 de julio de 1804 ordenaba que fuesen rendidos honores militares al santísimo sacramento llevado en procesión y otorgaba a los dignatarios eclesiásticos un puesto honorífico en los actos oficiales (los cardenales antes de los ministros, los arzobispos antes de los prefectos). A nivel local podían los obispos contar en general con la activa colaboración de los representantes de la autoridad civil, aunque algunos prefectos no derrocharon precisamente benevolencia. Como es obvio, a la Iglesia incumbía, como contraprestación, el deber de colaborar con la administración en el mantenimiento del orden y con más severo control a que estaba sometida toda su actividad por parte de la dirección del culto, creada precisamente por Napoleón con el fin de regir a la Iglesia del mismo modo como los restantes ministerios regían las demás administraciones oficiales[29]. No se debe exagerar, sin embargo, la rigidez y severidad de esta centralización. Los hombres que estaban encargados de aplicar a nivel local las resoluciones adoptadas a nivel

27. Cf. E. Dupont, *La part des communes dans les frais du culte paroissial*, París 1906. V. también A. Sicard, *Quinze années de budget des cultes à la charge des fidèles 1792-1807*, «Le Correspondant» 220 (1905) 209-238.

28. Cf. J. Gennart, «Annales de droit et de sciences politiques» 21 (Bruselas 1961) 3-42.

29. Portalis murió en 1807. Su sucesor fue Bigot de Préameneu, católico devoto de la Iglesia, que sin embargo convino en que había que cumplir todo lo que exigiera el soberano de Francia (cf. J. Savant, *Les préfets de Napoléon*, París 1959, 69-72).

nacional se comportaron —sobre todo cuando se trataba de asuntos de importancia— menos servilmente de lo que con frecuencia se les ha achacado. A veces adoptaron iniciativas bastante personales, como lo han comprobado, por ejemplo, Godel en el caso de la diócesis de Grenoble o Preneel en el de la de Gante. Por lo demás, las monografías —desgraciadamente todavía demasiado escasas— dan a conocer muy en general que la situación variaba considerablemente de región a región, a veces incluso de una diócesis a la diócesis contigua, por razón de las condiciones locales, aunque debido también a la personalidad del obispo o del prefecto.

Se pudo observar incluso —aunque el concordato guardaba silencio en este punto— una cierta restauración oficial de las congregaciones religiosas. Cierto que Napoleón y sus colaboradores eran francamente hostiles a las órdenes masculinas; las tenían no sólo por inútiles, sino incluso por peligrosas, ya que no estaban sujetas al control de los obispos. Cuando se observó que los *pères de la foi*, de los que con razón se sospechaba que estaban preparando el restablecimiento de la Compañía de Jesús, y que habían abierto algunas escuelas gracias a la protección del cardenal Fesch, un decreto de 22 de junio de 1804 dispuso la inmediata disolución de todas las congregaciones no reconocidas. Sólo fueron permitidas por el gobierno las congregaciones misioneras (sacerdotes de las misiones extranjeras, padres del Espíritu Santo y lazaristas), consideradas útiles para la irradiación de Francia al exterior, así como los Hermanos de las Escuelas Cristianas, por razón de los servicios insubstituibles y prácticamente gratuitos que prestaban para la instrucción del pueblo [30], y algunos conventos que servían de etapas cuando había que cruzar los puertos de los Alpes. En cambio, las congregaciones femeninas que se juzgaban útiles, es decir, las que se dedicaban a la enseñanza y sobre todo al cuidado de los enfermos, no sólo no fueron en modo alguno molestadas, sino que con frecuencia fueron incluso estimuladas por las autoridades.

Ya el 22 de diciembre de 1800, al ser permitidas de nuevo las

30. Napoleón estaba sumamente interesado en el control de la enseñanza media en que fue educada la futura clase dirigente, y el decreto de 15 de noviembre de 1811 reforzó todavía el control de la universidad sobre los institutos de enseñanza media privados y los seminarios menores; en cambio no se interesaba por la instrucción popular. Cf. L. GRIMAUD, *Histoire de la liberté d'enseignement en France*, III-IV, París 1946.

Hijas de la Caridad, se había abierto una brecha en la legislación de la revolución. Con el reconocimiento habían recibido al mismo tiempo la autorización de formar alumnas para el servicio en los hospitales, y así, ocho años más tarde, había ya de nuevo 1653 Hijas de la Caridad en 274 casas. Durante el primer decenio del nuevo siglo se asistió a un verdadero florecimiento: el restablecimiento de los conventos disueltos, que había comenzado ya bajo el directorio, siguió avanzando. Las contemplativas hacían con frecuencia de la enseñanza un pretexto y declaraban que sus candidatas al noviciado o sus auxiliares estaban destinadas al servicio de las religiosas ancianas. Hubo numerosas fundaciones nuevas, varias de ellas llamadas a tener un gran futuro. Ya en 1800, Madeleine Barat, siguiendo el ejemplo de los *pères de la foi,* había fundado en París la asociación de *Dames du Sacré-Coeur* que, bajo el nombre de *Dames de la doctrine chrétienne,* se dedicaban a la instrucción de las muchachas. En 1803, el belga Pierre-Joseph Triest fundó en Gante las *Soeurs de Charité,* primera nueva congregación que fue reconocida (1806). El año 1804 Marie-Rose-Julie Billiart fundó en Amiens la congregación de *Soeurs de Notre-Dame,* para la instrucción y educación de la juventud femenina, trasplantada en 1809 a Namur; en 1807 Jeanne-Elisabeth Bichier des Ages fundó en Poitiers la congregación de las *Filles de la Croix,* para la enseñanza y la asistencia a los pobres y a los enfermos. Y hemos mencionado sólo las congregaciones más importantes [31]. El 23 de marzo de 1805 la madre del emperador fue nombrada por decreto protectora de las Hijas de la Caridad en todo el imperio. Napoleón, cuyo espíritu organizador se avenía mal con la fragmentación en tantas congregaciones pequeñas, convocó en 1807 en París un capítulo general de todas las congregaciones que se consagraban al cuidado de los enfermos, con el fin de agruparlas a todas en una gran asociación. Dado que este plan no se pudo realizar, el emperador hubo de limitarse a dictar el 18 de febrero de 1809 directrices generales que fijaban la edad de las novicias, la duración de los votos, etc., y obligaban a las congregaciones a presentar antes de terminado

31. Cf. L. BAUNARD, *Histoire de Madame Barat,* 2 vols., París 1876, [8]1925; L. CNOCKAERT, *Le chanoine Triest et ses fondations* (tesis mecanografiada), Lovaina 1971; TH. RÉJALOT, *La bienheureuse Julie Billiart,* Namur 1922; E. DOMEC, *Vie de Ste. Jeanne-Elisabeth Bichier des Âges,* París 1950.

el año sus estatutos a la administración con vistas a su aprobación. En esta fecha había en el imperio 2057 conventos con 16 447 religiosas dedicadas al cuidado de enfermos y a la enseñanza.

El despertar religioso

«Napoleón no quería recristianizar a Francia, sino utilizar para su provecho lo que todavía quedaba de religión», ha escrito con toda razón G. Lefebvre. La obra de S. Delacroix ilustra en detalle esta concepción utilitarista y con frecuencia cínica de la religión. Sin embargo, a este ideal de la recristianización de Francia, que Napoleón no perseguía, se consagró una parte considerable del clero concordatario, apoyado por las congregaciones religiosas que volvían a la vida y por una élite de seglares; con ello pudo apuntarse un éxito, limitado, sí, pero incontestable. Hay que añadir que estos elementos hallaron, por lo menos en los primeros años que siguieron a la firma del Concordato, un cierto apoyo en la dirección del culto, debido al grupo de sacerdotes provenzales que se reunieron en torno a Portalis y al cardenal Fesch (hecho que A. Latreille ha destacado de manera muy especial).

Naturalmente, en medio de este clero aglomerado a la buena de Dios había también buen número de sacerdotes que carecían absolutamente de espíritu apostólico y que se avenían sin dificultad con el cargo de una piadosa administración, al que debían restringirse por voluntad del gobierno. Pero otros muchos, así como numerosos obispos, entre los que con frecuencia se distinguían por un celo especial precisamente los constitucionales de antaño (independientemente de lo que se haya dicho de ellos), estaban firmemente convencidos de que no todo se reducía, ni con mucho, al restablecimiento de la misa y del culto en general. Así emprendieron un «esfuerzo gigantesco» (Leflon) con el fin de depurar una situación que —como han confirmado reiteradamente las investigaciones promovidas por G. Le Bras— provenía ya de los tiempos anteriores a la revolución, pero que con ésta se había agravado todavía más. De todos modos hay que reconocer que la reapertura de las iglesias había sido acogida gozosamente casi en todas partes, que los fieles se habían aprestado diligentemente a levantar de nuevo

las cruces que habían sido derribadas y que había sido un verdadero acontecimiento el año jubilar proclamado a fines de 1803. Sin embargo, pese al apego exterior a las usanzas y al gusto por las solemnidades y formalidades externas, en las ciudades reinaba con bastante frecuencia la indiferencia religiosa. Se la encontraba incluso en diversas zonas rurales, donde desde hacía un decenio gran parte de las población no había tenido ya la posibilidad de observar las usanzas religiosas, donde había que poner en regla numerosas situaciones anómalas, entre otras cosas, las relativas a los matrimonios, y donde —cosa todavía mucho más grave— la mayor parte de los jóvenes no habían tenido oportunidad de asistir a la enseñanza del catecismo y vivían en profunda ignorancia religiosa.

La seriedad con que los obispos practicaron la visita sistemática de sus diócesis, queda testificada por el número de las confirmaciones. Algunos de ellos, como d'Aviau, piadoso arzobispo de Burdeos, no se arredraban ante la tarea de predicar y oír confesiones el día entero [32]; otros organizaban la enseñanza del catecismo conforme al modelo de Saint-Sulpice y seguían de buena gana los consejos del venerable Émery, que había hecho de su sociedad, resucitada ya en 1800, uno de los centros más activos de renovación religiosa y que en secreto hasta su muerte, en 1811, había sido «la conciencia de la Iglesia de Francia» [33].

Pero sobre todo el clero bajo emprendió numerosas iniciativas. Había sacerdotes que organizaban días de retiro para espolear el celo de sus colegas. Ya en 1799, o sea, todavía bajo el directorio, Allemand había fundado en Marsella el primer hogar juvenil, institución que tendría luego gran porvenir a lo largo del siglo XIX. Otros querían atraer de nuevo a la Iglesia a los círculos de intelectuales y se esforzaron en renovar la predicación apologética. Los grandes éxitos logrados por Frayssinous con sus conferencias de París en esta materia no nos deben hacer olvidar, sin embargo, los modestos empeños emprendidos paralelamente aquí y allá en las provincias con éxito variable y en diferentes direcciones: los unos,

32. Cf. DOM DU BOURG, *Mgr. du Bourg, évêque de Limoges*, París 1907, 391-408; J.-P. LYONNET, *Histoire de Mgr. d'Aviau*, IV, París 1847, 528-531.

33. Cf. J. LEFLON, *M. Émery* II, 177-199. Sobre la *Compagnie de St-Sulpice* bajo Napoleón cf. J. LEFLON, *E. de Mazenod* I, 309-409; C. MARÉCHAL, *La jeunesse de Lamennais*, París 1913, 125-148; DE MONTCLOS 5-17, J. AUDINET, *L'Ecclésiologie au XIX*e *siècle*, París 1960, 115-139.

reprobando el compromiso del siglo XVIII, predicaban el retorno franco al gran siglo religioso de Malebranche y de Bossuet, mientras que otros trataban de sacar del hecho de la revolución todas las consecuencias para el futuro de la Iglesia. Otros, en cambio, más preocupados por las masas, organizaban misiones en las parroquias[34], que adquirieron gran envergadura tras el jubileo de 1803, debido en parte al apoyo dado por la congregación de sacerdotes del Corazón de Jesús de Clorivière y, sobre todo, por los *pères de la foi* de Varin. Estas misiones, si bien estaban rigurosamente vigiladas por la policía, sin embargo, también fueron apoyadas con frecuencia, y a veces incluso subvencionadas, por las autoridades. El cardenal Fesch, arzobispo de Lyón, trazó incluso el plan de una sociedad nacional de misiones bajo la dirección de Rauzan, entonces ya renombrado misionero, que sería incorporado a la *grande aumônerie.* Sin embargo, Napoleón, el 26 de septiembre de 1809, tras su desavenencia con Pío VII, prohibió la continuación de estas misiones, pues temía que aquellos predicadores «que iban de una parte a otra» fueran enviados como agentes de propaganda de la causa papal. Con medidas de esta índole, que en los últimos años del imperio se sucedían rápidamente y ponían trabas al apostolado sacerdotal tradicional, alcanzaron su pleno valor diversas iniciativas menos ambiciosas: iniciativas que tenían como objetivo descubrir una élite de seglares en medio de la masa de los fieles. A este respecto mencionaremos especialmente: las congregaciones marianas, resucitadas en 1801 en París, para la juventud estudiosa por el ex-jesuita Delpuits y que, tras su supresión en 1809 siguieron desempeñando un papel activo en la resistencia religiosa[35]; las congregaciones de jóvenes y de muchachas de todos los estados, que, fundadas ya en 1806 en Burdeos por J. Chaminade, constituían una especie de instituto secular, con la finalidad de formar células germinales en el ambiente vital de las diferentes clases[36]; la Congregación de Lyón, de carácter todavía más marcadamente secular, cuyos orígenes se remontan al período anterior al concordato y que

---

34. Cf. E. SEVRIN, *Les missions religieuses en France sous la Restauration*, I, París 1948, 11-21.

35. Cf. G. DE GRANDMAISON, *La Congrégation*, París ²1890, 14-137. Poco se sabe sobre las ramificaciones en las provincias.

36. P. BROUTIN, NRTh 65 (1938) 413-436; A. WINDISCH, *The Marianist Social System*, Friburgo 1964.

en buena parte contribuyó a situar a la iglesia de Lyón en la vanguardia de la restauración religiosa en Francia en el siglo XIX [37]. En cambio, hay que notar por otro lado que la desaparición de la mayoría de las cofradías en toda Francia, de resultas de la revolución, proporcionó a los párrocos rurales un papel directivo exclusivo, lo cual indujo con demasiada frecuencia a los fieles a no preocuparse ya lo más mínimo por la vida eclesial en la parroquia.

Estos empeños multiformes de evangelización necesitaron tiempo para llevar fruto. Cierto que en todas partes se podían constatar bautizos y primeras comuniones de adultos, y entre los miembros de la llamada buena sociedad volvió a ser de buen tono la asistencia a la misa. Sin embargo, hasta fines del imperio —como viene atestiguado concordemente— la frecuencia de sacramentos era bastante rara, sobre todo entre los hombres. Un detalle característico puede ilustrar la situación general. El año 1812, en los hospitales militares de Moscú eran pocos, entre millares de soldados heridos, los que llamaban al sacerdote. Tales hechos justifican la decepcionada constatación de Grégoire: «En Francia tenemos, sí, culto, pero muy poca religión» [38].

Con todo, en un sector se había iniciado una evolución estimulante: en el mundo de los intelectuales.

Los excesos de la revolución y el fracaso de una moral filosófica sin Dios habían hecho apartar a muchos espíritus de la ideología racionalista del siglo XVIII. Éstos comenzaron de nuevo a ver en la religión revelada la base inamovible de la entera vida social y asociaron indisolublemente las ideas de verdad, de tradición y de autoridad, aplicando el concepto de autoridad tanto a la autoridad del monarca en el Estado como a la autoridad de Dios en la Iglesia. Si bien las obras de Joseph de Maistre y de Bonald, que éstos habían publicado en el exilio y en las que trazaban ya las grandes líneas de sus sistemas tradicionalistas, hallaron muy poco eco en Francia antes de 1815, sin embargo eran sintomáticas de la mentalidad que iba ganando terreno año tras año. Y precisamente en el momento en que Bonaparte volvió a abrir las iglesias, el gran

---

37. CL. EMBRUYEN, *La vie a jailli des ruines. Le P. Roger*, Lyón 1947, y sobre todo A. LESTRA, *Histoire secrète de la congrégation de Lyon*, París 1967.

38. *Mémoires* II, 423. Sobre la situación de París en particular v. L. DE LANZAC DE LABORIE, *Paris sous Napoléon*, IV, París 1907, cap. 3.

escritor Chateaubriand contribuyó no poco a que a los ojos de los ilustrados el catolicismo volviera a tener cabida en la buena sociedad. El 14 de abril de 1802 publicó su obra *Le Génie du christianisme*, un radical mentís a la ilustración volteriana. El libro tuvo enorme y duradero éxito, lo cual prueba que apareció precisamente en el momento oportuno. Con lenguaje digno de admiración y una genial fuerza evocadora orquestaba temas que habían esbozado ya algunos apologetas del siglo XVIII, pero sin desviar ya el ansia religiosa de sus contemporáneos hacia un vago cristianismo, estilo Rousseau, sino orientándola expresamente hacia la Iglesia católica con sus dogmas, sus sacramentos y sus ritos[39]. Desbarató los prejuicios del siglo XVIII, que había atribuido el catolicismo a la barbarie y mediocridad, y lo describió como puerto de salvación para todos los que sufren física o moralmente, y como fuente de inspiración poética, no menos fecunda que la antigüedad pagana.

Chateaubriand prolongó en 1809 el éxito de *El Genio del cristianismo* con la publicación de la novela *Les martyrs ou le triomphe de la religion*, verdadera epopeya cristiana. Entre tanto, también otros escritores, procedentes por lo regular de los círculos de la emigración, habían emprendido la lucha contra la filosofía del siglo XVIII como fautora de la impiedad: Royer-Collard en el «Journal de l'Empire», Ballanche, Michaud y otros. Estos hombres hallaron apoyo en algunos salones, como en los de Mme. Rémusat, de la Briche y también Élisa Bonaparte. A partir de 1808 fueron también apoyados por el gran Maestre de la universidad, Fontanes, que personalmente era un epicúreo escéptico, pero estaba convencido de la utilidad social de la religión y recibió a Émery y a Bonald en su *conseil général;* a no pocos miembros de las antiguas congregaciones, que se habían consagrado a la actividad docente, los envió a los liceos a fin de que allí tuvieran la oportunidad de tomar posición contra la ideología del siglo XVIII tenida por políticamente peligrosa.

En realidad muchos de aquellos *nuevos cristianos* —nombre que entonces se les daba— eran únicamente, como lo ilustra el ejemplo de Fontanes, simpatizantes desde fuera. Además, constituían sólo una minoría, pues los *ideólogos*, herederos de los incré-

---

39. Cf. V GIRAUD, *Le christianisme de Chateaubriand*, 2 vols., París 1925-28.

dulos enciclopedistas, conservaban todavía fuertes posiciones en sectores importantes: en la prensa, en los salones literarios, en las sociedades científicas y en las cátedras filosóficas.

Resumiendo puede decirse que, hacia el año 1810, la Iglesia concordataria tenía fundados motivos para regocijarse del terreno reconquistado durante el último decenio, pero que, a pesar de todo, había quedado debilitada y sus éxitos sólo representaban «meros gérmenes de regeneración» (Pouthas), que en parte sólo con la restauración producirían por fin sus frutos. Sin embargo, antes había que hacer frente todavía a una nueva tempestad.

El papa y el emperador

A primeros de mayo de 1804 fue proclamado Bonaparte emperador de los franceses. Los dirigentes de la iglesia de Francia habían favorecido en gran parte este nuevo sesgo de los acontecimientos con sus enfáticos ditirambos en honor del «moderno Ciro» o del «nuevo Constantino», del «restaurador de los altares», de que estaban llenas sus cartas pastorales. Pío VII, en medio de los mayores recelos de la curia, decidió ir a París para consagrar al nuevo emperador, aun cuando en toda la historia no había habido papa que se trasladase a Viena para la coronación de un emperador. El papa se había dejado convencer por Fesch, que en abril de 1803 había sido nombrado embajador en Roma, de que un contacto directo con Napoleón haría posible lograr la modificación de los artículos orgánicos y de la legislación sobre el matrimonio, y zanjar al mismo tiempo los acuciantes problemas que a la Iglesia planteaba la evolución de la situación en Italia y en Alemania. En realidad, su permanencia en París, que se prolongó hasta abril de 1805, sólo produjo muy exiguos resultados tocante a las cuestiones discutidas. Tuvo sin embargo provechosas repercusiones para la santa sede, por cuanto que los obispos exconstitucionales se vieron obligados a aclarar su situación, lo cual fue considerado en Francia y en Italia como un triunfo de la autoridad papal, y a numerosos sacerdotes y fieles, para quienes el papado había sido hasta entonces mero concepto abstracto, se les dio la oportunidad de vitorear a un hombre, cuya irradiación espiritual hacía tan pro-

funda impresión, que en este viaje se puede ver el preludio de la *dévotion au pape* que había de desempeñar tan gran papel en la historia eclesiástica de Francia en el siglo XIX. Además, la consagración del emperador confirmaba oficialmente el repudio de la ideología revolucionaria y la nueva alianza entre el trono y el altar, que en aquel tiempo parecía a la mayoría un prerrequisito esencial para la restauración religiosa. Por esta razón el episcopado, seguido por gran parte del clero, prestó al gobierno durante los tres años siguientes un apoyo cada vez más fervoroso. Esto fue incluso tan lejos que se consintió en insertar en el catecismo único «para uso en todas las iglesias del imperio francés» un pasaje que, bajo conminación de condenación eterna, ordenaba a todos los creyentes «amor, respeto, obediencia, fidelidad a Napoleón, nuestro emperador, prestación del servicio militar y satisfacción de todas las constribuciones impuestas para la conservación y defensa de la patria y de su trono»[40].

La lealtad del clero francés al emperador, que con demasiada frecuencia llegó hasta el servilismo, se vio sacudida desde 1808 por el conflicto que estalló entre Napoleón y Pío VII. Consecuencia de ello fue que poco a poco se produjo tal transformación en la actitud de Napoleón para con la Iglesia, que en los últimos años de su soberanía hubiera podido creerse haber vuelto a los tristes años del directorio.

El conflicto estalló cuando comenzó de nuevo la guerra en Europa. Napoleón, que extendía a dimensiones continentales su política religiosa, quiso servirse del papa en occidente de la misma manera que se servía en Francia de sus obispos, forzando a Pío VII a ponerse de su parte tanto política como moralmente. Sin embargo, ante tal pretensión tropezó con una negativa categórica, ya que el papa, como jefe supremo de la Iglesia universal, se creía obliga-

40. El catecismo fue redactado, independientemente de los obispos, en las oficinas de la *Direction des Cultes* por d'Astros y por Bernier y, corregido por Napoleón mismo, aprobado, con gran disgusto de Roma, por el viejo legado Caprara, que una vez más se había dejado manipular, y —con ciertas reservas— reconocido también por el entero episcopado. En realidad, apenas si fue enseñado, y muchos obispos dejaron de prescribirlo en los lugares donde se dejaba sentir fuerte resistencia. Cf. A. LATREILLE, *Le catéchisme impérial de 1806*, París 1935. En los departamentos belgas era casi general la resistencia, pues se herían los sentimientos ultramontanos con un procedimiento que recordaba las intervenciones de José II en los asuntos eclesiásticos. Cf. C. DE CLERCQ, «Annales de la Fédération historique et archéologique de Belgique» 35 (1953) 319-378; íd., SE 8 (1956) 378-420. Sobre la resistencia en Italia cf. R. PASCHINI, RSTI 17 (1963) 406-412.

do a observar estricta neutralidad. Napoleón, convencido de que tras esta resistencia del papa se ocultaba Consalvi, exigió su destitución. Ahora bien, la dimisión de Consalvi (17 de junio de 1806) sólo sirvió para reforzar todavía más el influjo de los grupos reaccionarios e intransigentes.

El año 1807 se sucedieron cada vez más imperiosas intimaciones de capitulación: Napoleón no sólo insistió en la participación del papa en una liga italiana contra la «herética Inglaterra», sino que además puso condiciones tocante a la política eclesiástica en Italia, que se consideraron inaceptables, e incluso exigió que fuesen incorporados al sacro colegio nuevos cardenales franceses hasta alcanzar la tercera parte del número total. Pío VII, que ya se reprochaba el haberse mostrado demasiado débil en asuntos como los artículos orgánicos, la igualdad de cultos[41] o del catecismo imperial, esta vez no cedió, sino que recusó las exigencias del emperador. Acto seguido Napoleón ordenó al general Miollis la ocupación de Roma (2 de febrero de 1808), aunque, con la esperanza de que el *pontifex maximus* condescendiera más rápidamente bajo el influjo de la amenaza, le dejó todavía una sombra de soberanía. Sin embargo, ni siquiera esta nueva presión masiva logró intimidar a Pío VII. Muy al contrario: una vez que fueron expulsados de Roma unos quince de sus colaboradores, declaró públicamente que el emperador quería encadenar el gobierno de la Iglesia y respondió a esta persecución retirando de París al cardenal Caprara y negándose a conferir en lo sucesivo la investidura canónica de los obispos según las disposiciones del concordato, es decir, mencionando su nombramiento por el emperador. Luego, después de que también se hubo expulsado a su secretario de Estado, nombró como su sucesor al cardenal Pacca, la mejor cabeza de los *zelanti*.

Napoleón no reaccionó inmediatamente. Sin embargo, después de su victoria decisiva sobre Austria quedó firmemente convencido de que el derrumbamiento de la última gran monarquía católica

41. Un último paso en esta dirección se dio en 1806, cuando Napoleón equiparó la religión judía con el culto católico y el protestante y permitió que volviese a formarse el gran sanedrín. Conviene notar que la política napoleónica no era tampoco propicia a los protestantes en todos los puntos. Los artículos orgánicos que les afectaban, en efecto les privaban de una notable parte integrante de la organización calvinista: los sínodos. Así la restauración de las comunidades protestantes se llevó a cabo todavía más lentamente que la de las iglesias católicas. Cf. D. ROBERT, *Les Églises réformées en France, 1800-30*, París 1961, 47-259; R. ANCHEL, *Napoléon et les Juifs*, París 1928.

de Europa había privado al papa de su último apoyo, y el 17 de mayo de 1809 dispuso la reunión del resto del Estado de la Iglesia con Francia a fin de poner fin «a la abusiva asociación del poder espiritual y del temporal». El 10 de junio, cuando en el castillo de Santangelo fue arriada la bandera pontificia e izada la tricolor, respondió Pío VII con la excomunión de todos los «ladrones del patrimonio de Pedro», aunque sin mencionar por su nombre a Napoleón. Siguieron varias semanas de indecisión. Mas cuando, por fin, las autoridades de ocupación temieron una sublevación de la población romana, fueron más allá de las instrucciones del emperador [42] y colocaron al papa y al cardenal Pacca en un coche que fue dirigido hacia el norte. Tras un penoso viaje que duró más de un mes, fue asignada al papa como lugar de residencia Savona, en la Riviera italiana. Allí permaneció hasta comienzos de 1812, separado de todos sus consejeros —pese al respeto oficial que le fue demostrado—, cada vez más desconectado del mundo exterior, de modo que le era imposible «actuar como papa», es decir, ocuparse de los asuntos de la Iglesia universal, de lo cual no cesaba de lamentarse.

Mientras la administración francesa se dedicaba a modernizar el Estado de la Iglesia, que fue dividido en departamentos, y eran cerrados los colegios extranjeros —el germánico, el español, el irlandés, etc.— parte de los despachos pontificios fueron trasladados a París, ya que Napoleón quería también fijar allí en breve la sede del papa. Entre tanto, a comienzos de 1810 hubieron de trasladarse a la capital del imperio los cardenales de curia y los superiores de las órdenes religiosas. En un principio fueron tratados con los debidos honores; esto, sin embargo, cambió muy pronto cuando, por consejo de Consalvi, trece de ellos se negaron a asistir a la nueva boda de Napoleón con María Luisa, hija del emperador de Austria, porque no reconocían la declaración de nulidad de su primer matrimonio pronunciada por la administración de París [43]. Napoleón comenzó por prohibirles llevar las insignias de su digni-

---

42. Cf. H. Aureas, *Un géneral de Napoléon, Miollis*, París 1961, 151-154.

43. La administración había pronunciado su sentencia según el derecho galicano, y ningún obispo francés tuvo nada que objetar contra ella, ni siquiera Émery, al que ciertamente no se podrá tener por sospechoso de la menor complacencia con el poder civil. Sin embargo, los canonistas romanos juzgaban diversamente. Cf. L. Grégoire, *Le «divorce» de Napoléon. Étude du dossier canonique*, París 1957.

dad (a lo que se remonta el apodo de *cardenales negros),* luego confiscó sus bienes y finalmente los desterró a las provincias [44].

Debido a la vigilancia de la censura, en un principio la masa del clero y de los fieles no tomaron parte alguna en el conflicto, tanto más cuanto que parecía tratarse de una disputa de carácter político, en la que sólo se trataba del papa en tanto que soberano secular. Así, un vicario general pudo declarar a los párrocos de Lyón: «Al clero de Francia se le han quitado sus bienes, y al papa los suyos. Pero por eso no ha variado nada en la religión ni en su poder espiritual.» Sin embargo, desde el otoño de 1809 —debido a la actividad clandestina de grupos de seglares y de eclesiásticos [45]— se pusieron en circulación una serie de documentos, entre ellos la bula de excomunión. Además cada vez se informó con más precisión de que el papa estaba prisionero y se le había hecho absolutamente imposible ejercer su ministerio de jefe supremo de la Iglesia. Los círculos hostiles al emperador, sobre todo los miembros de la oposición legitimista, se alegraron no poco de poder explotar su ruptura con el papa, ruptura que ponían claramente de manifiesto las sanciones contra los *cardenales negros.*

Los obispos temían que la iglesia de Francia, recién sanada de sus heridas, pudiese verse arrastrada a un nuevo conflicto con la autoridad civil, mucho más poderosa que en tiempos del directorio. Por eso, en un principio se esforzaron por calmar el descontento que cada vez adquiría mayores proporciones, en la esperanza de que seguramente pronto se llegaría a un arreglo. Además, la tradición galicana y el recuerdo de un choque semejante entre Luis XIV e Inocencio XI les aconsejaba no tomar las cosas trágicamente. Sin embargo, la táctica de Pío VII, que consistía en rehusar la investidura canónica a los obispos nombrados por el emperador, los forzó por fin a adoptar una actitud más clara.

Durante el verano de 1810 había ya 27 diócesis sin pastor, lo cual creó poco a poco serias preocupaciones a los fieles. Algunos

---

44. Cf. U. BESEGHI, *I tredici cardinali neri,* Florencia 1944. También G. DE GRANDMAISON, *Napoléon et les cardineaux noirs,* París 1895, y V. BINDEL, *Le Vatican à Paris 1809-14,* París, s.a.

45. Principalmente la *congrégation de Lyon* y la *Aa* de los seminarios sulpicianos. J VERRIER, RHE 54 (1959) 71-121, 453-491 ha mostrado el gran papel que desempeñó el seglar lyonés F.D. Aynès en la propagación de estos documentos, y C. BONA, *Le «Amicizie»,* Turín 1962, 283-296, describe la actividad del grupo turinés de Pio Lanteri.

de los nuevos obispos nombrados por el emperador intentaron ocupar su sede prescindiendo de la investidura pontificia, pero tropezaron con la oposición del clero, del que se iban posesionando más y más las ideas ultramontanas. La negativa del cabildo de París, influenciado por el vicario general d'Astros, a confiar de nuevo la administración de la diócesis al cardenal Maury[46], impresionó de manera muy especial a la opinión pública. Después de haber fracasado varias tentativas cerca del papa, hubo por fin de decidirse Napoleón, de grado o por fuerza, a seguir el consejo que ya en 1809 le había dado el comité de teólogos, al que había consultado acerca de este problema: convocar un concilio nacional que, en vista de las circunstancias especiales, decidiera volver a la antigua usanza de que el obispo metropolitano confiriera la investidura de los obispos. En este concilio, que comenzó en París el 17 de junio de 1811[47], participaron 140 obispos franceses, italianos y alemanes. Si bien una parte considerable de los participantes consideraban exagerado el proceder de Pío VII, la asamblea se mostró mucho más reacia de lo esperado y declaró que no era posible emanar un decreto conciliar sin la aprobación del papa. Napoleón se enfureció y mandó encarcelar a los tres obispos que habían dirigido la oposición[48]. En realidad, todos los obispos, incluso los más galicanos, aleccionados por las experiencias de la revolución, se negaron a emprender el camino del cisma, pues sabían muy bien que en este caso tropezarían con la resistencia del clero bajo y de los católicos militantes, que estaban cada vez más preocupados por el rumbo de los acontecimientos.

Napoleón, después de ver fracasado este último intento, procuró hacerse de nuevo dueño de la situación, reforzando a este objeto las triquiñuelas policiales, especialmente contra los sulpicianos, a los que se cargaba con la responsabilidad de la actitud ultramontana del clero joven. Tras su regreso de Rusia intentó de nuevo forzar a condescender al papa, que por orden suya había sido tras-

---

46. Cf. G. DE BERTIER, RHEF 35 (1949) 49-58.

47. La insuficiente obra de A. RICARD, *Le concile de 1811*, París 1894, no ha sido reemplazada todavía. Entre tanto cf. A. LATREILLE, l.c. 214-225 y RH 194 (1944) 1-22, J.-B. VANEL, *Le concile de 1811 d'après les papiers du cardinal Fesch*, «Bulletin d'histoire du diocèse de Lyon» (1912-13) y V. BINDEL, *Le Vatican à Paris*, París, s.a.

48. Eran éstos de Boulogne, obispo de Troyes, Hirn, obispo de Tournai y de Broglie, obispo de Gante. Los dos últimos se habían dejado dominar por las ideas ultramontanas de su clero.

ladado a Fontainebleau. El papa, completamente extenuado por la enfermedad, tras varios días de discusiones extremadamente violentas, por fin el 25 de enero de 1813 accedió a firmar el proyecto de una convención que en lo substancial respondía a las exigencias del emperador. Éste publicó el texto, contra el acuerdo, según el cual se mantendría secreto y solamente serviría de base para un convenio definitivo. Era el llamado *concordato de Fontainebleau*. Pero ya el 28 de enero había decidido el papa revocar tal acto de debilidad [49], y en este sentido el 24 de marzo escribió una larga carta a Napoleón, que aparentó no tener noticia de tal escrito y así hizo celebrar con un *Te Deum* la reconciliación entre la Iglesia y el Estado.

En realidad «había pasado ya el tiempo de concordatos» (Latreille). El comportamiento de Napoleón con la autoridad espiritual había indignado profundamente a la conciencia católica. Los católicos eran más y más azuzados y sacudidos por la sociedad secreta, extraordinariamente activa, de los *Chevaliers de la foi*, reclutados entre las filas de los congregantes. Esta sociedad secreta había sido fundada en mayo de 1810 por un aristócrata legitimista, F. de Bertier, con la doble finalidad de restituir al papa su libertad y su poder temporal, y de restaurar la monarquía legítima [50]. Estos *caballeros de la fe* se habían apropiado las ideas de Barruel sobre el origen masónico de la revolución [51] y contribuyeron no poco a convencer a los católicos franceses de que su fe se hallaría en grave peligro mientras tuvieran que habérselas con un gobierno movido por los principios de la revolución. Esta propaganda secreta preparó activamente a los católicos a asociar la causa de la religión con la restauración de los Borbones. El fuego del anticlericalismo que volvió a encenderse rápidamente y acompañó durante los *cien días* al breve dominio napoleónico, endureció por completo la actitud de la masa cada vez mayor de los que, tras las decepciones de los últimos años bajo el dominio de Napoleón, sólo veían la salvación de la Iglesia en el triunfo de la contrarrevolución. Tal es el

---

49. Esto ha sido comprobado recientemente por L. PÁSZTOR, ChStato II, 597-606. V. el texto del esbozo de Fontainebleau en MERCATI I, 579-581, y la carta de Pío VII de 23 de marzo de 1813, ibid. 581-585.

50. Cf. G. DE BERTIER, *Le comte F. de Bertier*, París 1948, además, A. SAITTA, RSIt 62 (1950) 124-133.

51. Sobre el origen y el éxito de esta tesis, cf. supra, p. 63, nota 5.

pasivo de este nuevo choque entre el pontificado y el imperio, que a lo largo de varias generaciones seguiría pesando gravemente sobre el futuro de los católicos franceses. Para el papado, en cambio, representó una doble ventaja: por un lado: «se planteó ante el mundo entero el problema de la libertad de la Iglesia y de la neutralidad de la santa sede como un problema de política internacional» (Belvederi); por otro lado, el hecho de haber tenido el papa el valor de hacer frente al tirano, mientras que todos los gobiernos del continente se inclinaban ante él, granjeó al papado un prestigio moral que hubieron de tener en cuenta los gobiernos de las siguientes generaciones.

Europa meridional

Sobre Italia: Además de las obras generales sobre este período, indicadas en la p. 113s, y las memorias de CONSALVI (v. p. 112) y de F. MELZI D'ERIL, 2 vols., Milán 1865; I. RINIERI, *La diplomazia pontificia nel sec. XIX*, II, Roma 1902; A. FUGIER, *Napoléon et l'Italie*, París 1947, en particular lib. II, cap. V (bibliogr. p. 345); M. ROBERTI, *La legislazione ecclesiastica nel periodo napoleonico:* Chiesa e Stato, Studi storici, I, Milán 1939, 253-332; A. THEINER, *Histoire des deux concordats de la République française et de le République Cisalpine*, II, Bar-le-Duc 1869, 1-53 y *Pièces justificatives* 249-285 (documentos; la historia del concordato está todavía por escribir); A. LATREILLE, *L'ambassade du cardinal Fesch*, París 1935; G. MANGANELLA, *L'applicazione del Concordato italiano*, en *Miscellanea di studi storici ad A. Luzio*, II, Florencia 1933, 143-168; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, «Laurentianum» 5 (1964) 245-282, 11 (1970) 129-153; id., «Collectanea franciscana» 39 (1969) 304-361.

Sobre los otros Estados italianos: J. RAMBAUD, *L'Église de Naples sous la domination française*, RHE 9 (1908) 294-312; C. TORI, *Lo schema di concordato del 1804 fra la Repubblica democratica di Lucca e la Santa Sede*, RSTI 20 (1966) 328-352; P. BARBAINI, *Problemi religiosi del Risorgimento in Toscana*, Turín 1961, 56-58.

Sobre España: Además de las obras generales (bibliografía general) de V. DE LAFUENTE VI y de P.B. GAMS III-2 422-429: F. MARTÍ GILABERT, *La Iglesia en España durante la Revolución francesa*, Pamplona 1971 (bibliografía); M. ARTOLA, *Los orígenes de la España contemporánea*, 2 vols., Madrid 1959 (bibliografía) especialmente I, 34-44, 506-536, II, 115-245; L. SIERRA, *La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonios del ministro Urquijo de 1799 a 1803*, Bilbao 1964; M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* II, BAC, Madrid

1956, 770-841; G. DE GRANDMAISON, *L'Espagne et Napoléon,* 3 vols., París 1908-31; J.M. CUENCA TORIBIO, *La actitud de la jerarquía barcelonesa ante la Revolución francesa 1790-95;* «Analecta Sacra Tarraconensia» 40 (1967) 355-369; A. PÉREZ GOYENA, *El espíritu religioso de la guerra de la Independencia,* RF 21 (1908) 5-18; id., *La masonería en España durante la guerra de la Independencia,* ibid. 22 (1908) 413-428; ISIDORO DE VILLAPADIERNA, *Conflicto entre el Cardenal Primado y el Nuncio Mons. Gravina en 1809-14,* «Anthologica annua» 5 (1957) 261-311.

Sobre las Cortes de Cádiz: ISIDORO DE VILLAPADIERNA: *Nuove ricerche storiche sul giansenismo,* Roma 1954, 275-303; id., HS 8 (1955) 275-335; L.M. DE MENDIJUR, «Scriptorium Victoriense» 12 (1965) 300-341; J.M. CUENCA TORIBIO, HS 15 (1962) 149-162.

Gran parte de Italia no pertenecía al territorio del Estado francés, aunque estaba severamente controlada por las tropas de este país. En esta parte no tuvo, naturalmente, aplicación el concordato de 1801.

En el norte, la anterior república cisalpina fue reorganizada como república italiana. Napoleón, que se hacía perfectamente cargo de que la población seguía siendo aquí todavía mucho más adicta a la religión que a Francia [52], hizo que el catolicismo —no obstante el mal humor de los jefes de los jacobinos— fuese consagrado como religión del Estado en el artículo 1.º de la nueva constitución. En consideración del influjo que había conservado el clero, solicitó de un comité de clérigos presidido por el cardenal Belisomi —y no de juristas laicos como en Francia— la preparación de la *Ley Orgánica para el clero de la República Italiana* (27 de enero de 1802). Esta ley se atuvo en parte al concordato francés, aunque en buen número de puntos era más favorable para la Iglesia: se conservó la jurisdicción del clero tocante a las cuestiones matrimoniales, los cabildos catedrales y los seminarios recibieron dotaciones, fueron restituidos los bienes de la Iglesia que todavía no habían sido destinados a otros fines. Napoleón deseaba que esta ley fuese confirmada mediante un concordato con la santa sede. Sin embargo, las negociaciones entabladas a este objeto en París entre el cardenal Caprara y el en-

---

52. Lo cual no significa que todo fuera satisfactorio. El año 1809 escribía el obispo de Vercelli: «Más de la tercera parte de los fieles dejan de cumplir el precepto pascual, sobre todo desde la revolución.»

viado de la república se prolongaron durante más de un año porque el vicepresidente Melzi d'Eril había en el ínterim emanado un decreto de inspiración estrictamente josefinista (23 de junio de 1802), que sometía a la aprobación de la autoridad del Estado casi toda actividad eclesiástica. Pío VII exigió la expresa supresión de este decreto en el texto del acuerdo. Finalmente se halló una fórmula de compromiso, y el concordato pudo firmarse el 16 de septiembre de 1803 [53]. Para la Iglesia era todavía más favorable que la ley orgánica de 1802.

Sin embargo, no tardó en producirse una grave decepción. El 24 de enero de 1804 publicó Melzi un decreto de ejecución que colocaba de nuevo sobre el tapete diversos puntos importantes. Además de no contentarse con volver a poner en vigor parte de la legislación republicana sobre la Iglesia anterior al concordato —violando con ello las disposiciones del concordato— declaraba que el gobierno de la república, en calidad de sucesor del duque de Milán, había heredado todos sus derechos, lo cual significaba prácticamente la reintroducción de la legislación josefinista vigente con anterioridad a la revolución. Las enérgicas protestas de la santa sede no produjeron ningún efecto inmediato. Sin embargo, cuando en 1805, de la república engrosada con Venecia resultó el reino de Italia, volvió a anular Napoleón el decreto de Melzi de 1804 con un decreto de 22 de mayo de 1805. El mes siguiente se adoptaron diversas medidas que reglamentaban la situación del clero en el plano de la disciplina y de las finanzas, suprimían parte de los conventos y rebajaban el número de las parroquias a fin de asegurarles una mejor dotación.

Estas medidas eran en general razonables y fueron bien recibidas por el clero. Sin embargo, su carácter unilateral suscitó nuevas protestas de Roma, como también la extensión a Venecia, sin acuerdo previo, del concordato de 1803 y de las leyes que se remontaban al mismo, porque estas leyes iniciaban en un nuevo sector de la península la secularización de las instituciones conforme al modelo francés. También la introducción del código civil francés y consiguientemente la del divorcio tropezó con la oposición de la santa sede. La tensión entre Roma y Milán se

53. MERCATI I, 565-572.

agravó todavía más en los años siguientes. Ya en octubre de 1806 comenzó Pío VII por recursar la investidura a los obispos nombrados por Napoleón, invocando para ello las violaciones del concordato. También la introducción del catecismo imperial en Italia desencadenó numerosas polémicas durante el año 1807. La incorporación del Estado de la Iglesia al Imperio originó nuevos problemas [54]. Con todo, al agudizarse el conflicto entre el papa y el emperador, el punto esencial de las discusiones se desplazó pronto a Francia.

La situación en los otros Estados italianos no era mucho más satisfactoria para la curia romana. Sólo representaba una excepción Toscana, de la que se había formado el reino de Etruria. Allí, el obispo Scipione de Ricci se sometió totalmente al papa, y el nuevo rey, Luis de Parma, modificó la legislación sobre la Iglesia, la más josefinista de toda Italia, en un sentido singularmente acorde con el punto de vista de Roma. Así pudo fundarse en Florencia, el año 1802, la primera revista católica en el siglo XIX [55]; era el órgano del grupo católico militante de las *Amicizie*. Sin embargo, la oposición de la embajada francesa y la incorporación del reino de Etruria al imperio tras la batalla de Austerlitz acabaron rápidamente con las esperanzas de la santa sede, que además desde 1808 tuvo que contemplar la supresión de todos los conventos.

En el ducado de Parma y en la república de Lucca, las intervenciones del poder civil en los asuntos eclesiásticos movieron a Pío VII a reiteradas protestas. Éstas, no obstante, quedaron sin efecto, tanto más cuanto que el clero se mostraba muy complaciente con las autoridades francesas, incluso antes de la anexión.

En el reino de Nápoles, las negociaciones que se habían entablado con vistas a la conclusión de un concordato fracasaron, por un lado debido a la negativa del ministro Acton a renunciar

---

54. Primero algunos obispos y luego varios centenares de sacerdotes se negaron a prestar el juramento. Cf. G. CORNAGGIA-MEDICI, *Una pagina di politica del Regno italico. Il giuramento di fedeltà dei vescovi dei dipartimenti del Metauro, Musone et Tronto (1808)*, «Archivio storico lombardo» 41 (1934) 169-222; L. MADELIN, *La Rome de Napoléon*, París 1906, 330-345, 435-453; A. MERCATI, RSTI 7 (1953) 51-96. Otros problemas surgieron de la supresión de los conventos. Cf. C.A. NASELLI, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Il caso dei passionisti*, Roma 1970.

55. «Ape», con la activa colaboración de Cesare d'Azeglio. Cf. C. BONA, *Le «Amicizie»*, Turín 1962, 248-252.

a las antiguas leyes de inspiración josefinista, y por otro a causa de la oposición de Pío VII a rebajar a 50 el número de las diócesis (eran 131 para una población de cinco millones de habitantes...). Cuando en 1805 el hermano de Napoleón, José Bonaparte, sucedió al rey Fernando, se aplicó inmediatamente a una reforma radical de la Iglesia, que hasta entonces había conservado casi intactas las estructuras del *ancien régime*. Por razones ideológicas y sobre todo financieras, desde agosto de 1806 hasta agosto de 1809 fueron publicados diversos decretos, con los que se suprimían sucesivamente todas las abadías y priorados y gran parte de las casas de las órdenes mendicantes[56], comenzando por las más ricas. También el clero secular fue objeto de diversas medidas que tenían por objeto reducir el número, en realidad excesivo, de clérigos (había un sacerdote por cada cien habitantes, y muchos sacerdotes vivían en condiciones miserables, ya que las ricas prebendas eran una excepción). También se proyectó una notable reducción del número de las diócesis. Sin embargo, el rey Murat, sucesor de José, estaba tan acaparado por los acontecimientos diplomáticos y militares, así como por los desórdenes internos, que no le quedaba tiempo para llevar adelante este proyecto. A esto se añadía que el violento proceder de Napoleón contra el papa y determinadas medidas de reforma habían exasperado de tal manera al clero, que su oposición secreta, pero no menos eficaz y difícil de combatir, atizaba la hostilidad latente de la población contra los franceses.

En España, las ideas revolucionarias no tuvieron, ni con mucho, el mismo éxito que en Italia. La razón de ello era en parte la fuerte unidad política del país en aquel tiempo, aunque también el influjo todavía vigoroso de la Iglesia y el poder de la inquisición[57]. Sin embargo, España era la única potencia católica que durante todas las tempestades había mantenido relaciones cor-

---

56. Cf. P. VILLANI, RStRis 44 (1957) 508-513. En total fueron vendidos más de 1100 conventos, y la participación del clero en la propiedad rústica descendió del 26 % a fines del siglo XVIII al 13 % el año 1815. V. también U. CALDORA, *Calabria napoleonica*, Nápoles 1960.

57. Cf. R. HERR, *The Eighteenth-Century Revolution in Spain*, Princeton 1958. Los obispos hicieron todo lo posible para evitar la penetración de las ideas revolucionarias. Así, hasta los sacerdotes franceses emigrados fueron mirados como sospechosos y tenidos cuidadosamente al margen, bajo vigilancia. Sobre la inquisición española a fines del siglo XVIII, cf. F. MARTÍ GILABERT, l.c. 155-190.

diales con la Francia revolucionaria: Godoy, favorito del rey Carlos IV, apoyó incluso su política exterior en la alianza con Francia. Con esto se relaciona el hecho de que en el conclave de Venecia el representante oficioso de España, Despuig, colaborara con Francia preparando la elección de Pío VII, como quedó indicado más arriba.

Así pues, los últimos años del siglo XVIII no significaron para España —a diferencia de Francia, Italia y Alemania— el fin de la Iglesia del antiguo régimen. Ello no obstante, la política eclesiástica del gobierno español fue causa de graves preocupaciones para la santa sede. Por un lado, en Madrid se tenía la impresión —parcialmente fundada— de que los intereses temporales, en primer lugar Avignón y luego el Estado de la Iglesia, ocupaban al papa y a sus consejeros más que los problemas puramente religiosos; aquí no se disimulaba la idea de que la Iglesia saldría necesariamente ganando si el papa renunciaba a su poder temporal para representar un poder puramente espiritual. Por otro lado, las ya viejas pretensiones del gobierno, de regular los asuntos eclesiásticos independientemente de Roma, y las tendencias episcopalistas de una parte del clero, que recibieron nuevo pábulo por influjo del jansenismo italiano tardío, fueron reforzadas por la evolución política en Italia desde 1797. En efecto, no se veía cómo seguiría funcionando el sistema centralizado, tocante a la provisión de las prebendas eclesiásticas y a la concesión de las dispensas, una vez que Roma había caído bajo el control francés y la curia romana estaba totalmente desorganizada. En este contexto —y no por influjos masónicos y jacobinos, como afirmó Menéndez Pelayo— el ministro de Estado M.L. de Urquijo, con el apoyo del partido jansenista, emprendió una campaña orientada a reincorporar la antigua disciplina y aprovechó la sede vacante tras la muerte de Pío VI para publicar un decreto redactado por un auditor de la Rota española, J. Espiga (5 de septiembre de 1799), por el que se substraía a las congregaciones romanas el derecho de conceder las dispensas de impedimentos matrimoniales y se transfería a los obispos españoles. Cierto que, en vista de la oposición de la mayoría del episcopado y de los escrúpulos de conciencia del rey, inmediatamente después de la elevación de Pío VII al solio pontificio el decreto fue derogado y Ur-

quijo licenciado. Godoy, sin embargo, logró durante los años siguientes que el rey consintiera en una serie de medidas que restringían el influjo del nuncio y el papel de la inquisición, y que Roma se viera forzada a conceder la autorización de disponer de determinados bienes de la Iglesia y de subordinar más estrictamente a la corona las órdenes religiosas. Cierto que las órdenes planteaban a la Iglesia un grave problema, puesto que el año 1797 se contaban en España nada menos que 53 098 religiosos y 24 471 religiosas, lo que representaba casi el uno por ciento de la población, y en todas partes se pusieron de manifiesto señales de decadencia. Godoy logró que el joven cardenal Luis de Borbón, favorable a sus ideas, recibiera el encargo de la visita canónica de todos los conventos españoles, que eran más de 2000. El cardenal, tras una encuesta bastante superficial, hizo que el rey sometiera al papa propuestas (30 de mayo de 1803) destinadas a intensificar la vigilancia de los conventos por los obispos locales y a lograr una cuasi-independencia de las órdenes mendicantes con respecto a sus superiores generales residentes en Roma: estas órdenes representaban el 84 por ciento de las comunidades religiosas. Tras más de un año de negociaciones con Consalvi, el gobierno español se declaró dispuesto a aflojar un tanto en sus exigencias. Sin embargo, la bula *Inter graviores* (15 de mayo de 1804) le dio todavía bastante cumplida satisfacción[58].

Cuando Napoleón reemplazó en 1808 la dinastía de los Borbones en España, entronizando como rey a su hermano José[59], los principios de la administración francesa reforzaron los empeños del viejo regalismo español, representado en la corte, entre otros, por el canonista J.A. Llorente[60] y por Urquijo, que había vuelto a ser ministro. Así se multiplicaron las intervenciones del gobierno en el terreno eclesiástico. Inmediatamente fue suprimido el tribunal de la inquisición y fueron puestos en venta los bienes de las comunidades. Fue puesto de nuevo en vigor el decreto de 1799 sobre las dispensas matrimoniales (16 de noviembre de 1809). Fueron suprimidas las órdenes religiosas (18 de agosto de 1809).

---

58. Cf. p. 349, nota 8.

59. Cataluña fue incorporada a Francia. El año 1811 los obispos se retiraron a Mallorca bajo la protección de la armada inglesa.

60. Cf. EEAm XXXI, 1063-65, y SCHULTE III, 766-767.

Cierto que estas medidas sólo pudieron aplicarse en parte, pues casi inmediatamente estalló una insurrección que, variando según las regiones, se prolongó hasta la vuelta del rey Fernando VII en diciembre de 1813. Napoleón miró con desprecio la guerra de la independencia, calificándola de «revuelta de monjes», aunque en realidad era consecuencia del enorme descontento desencadenado por la ocupación francesa en el terreno económico, social y político. Sin embargo, es también incontestable que el factor religioso contribuyó en parte a animar la resistencia. Sólo algunos prelados, como el cardenal de Borbón, arzobispo de Toledo, o el arzobispo de Zaragoza, se adhirieron en un principio a José Bonaparte, con la esperanza de que la administración francesa lograra al fin modernizar las carcomidas estructuras del Estado y de la Iglesia. Mas la mayor parte del episcopado, que desde 1790 había estigmatizado la revolución como obra satánica, desempeñó un importante papel en las juntas de insurrectos, que hacían llamamientos al pueblo, invitándolo a un levantamiento tanto para la liberación del país como para la conservación de la religión «en su ortodoxia y en su pureza». La bula de excomunión, publicada por Pío VII en julio de 1809, reforzó todavía esta campaña contra «la Francia atea». Muchos conventos se convirtieron en centros de resistencia y numerosos sacerdotes y religiosos no se limitaban a atizar el fanatismo religioso de sus fieles, sino que con frecuencia combatían del lado de los guerrilleros.

En la España *liberada*, la Junta central, que tenía su sede en Sevilla, suprimió inmediatamente las medidas de desamortización o nacionalización de los bienes de la Iglesia y restableció la inquisición (28 de diciembre de 1808). Se permitió incluso el regreso de los antiguos jesuitas. Sin embargo, en la elaboración de la constitución por las cortes de Cádiz (19 de marzo de 1812) intervino también la minoría ilustrada —a la que en modo alguno debe confundirse, como ha sucedido reiteradas veces, con los partidarios de las ideas revolucionarias francesas— que con el apoyo de eclesiásticos jansenistas, como Joaquín Villanueva[61], que deseaban una profunda reforma del derecho canónico, triun-

61. Cf. J.S. BOA, *Doctrina canónica del doctor Villanueva*, Vitoria 1957.

fó sobre la mayoría tradicionalista. Cierto que no se osó llegar hasta una constitución civil del clero, aunque se volvió a recurrir a la política de Godoy, incluso intensificada. En vista de las dificultades financieras, no se atrevieron los obispos a protestar contra las medidas de orden económico, como la percepción de ciertos diezmos y la apropiación de ciertos bienes de la Iglesia por el Estado, o la resolución de suprimir unos mil conventos con escaso personal. Si bien la ocupación de parte del territorio hacía imposible una acción colectiva, reaccionaron enérgicamente los obispos, sobre todo los del norte[62], contra la implantación de la libertad de prensa y contra la declaración de que el tribunal de la inquisición era incompatible con los principios liberales de la nueva constitución. Es de notar, en cambio, que una parte del episcopado se mostró menos hostil a las exigencias de independencia respecto de la santa sede formuladas por la autoridad civil, y que con ocasión de los conflictos de 1809 entre el cardenal de Borbón y el nuncio Gravina, sólo escasamente la mitad de los obispos tomó partido por el cardenal. La oposición alcanzó su punto culminante cuando el primado y el gobierno formularon la reivindicación de proveer las sedes episcopales[63] vacantes por defunción, en tanto el papa permaneciera prisionero de Napoleón. Se llegó a tal extremo que el nuncio fue expulsado (5 de abril de 1813) y debió retirarse a Portugal hasta la restauración de Fernando VII.

62. Es de notar que en vista de la situación confusa en que se hallaba el país, muchas resoluciones de las cortes de Cádiz fueron letra muerta fuera de Andalucía y de algunas grandes ciudades.

63. El año 1813 estaban vacantes 16 sedes episcopales, es decir, la cuarta parte de la totalidad.

Parte segunda

LA IGLESIA CATÓLICA Y LA RESTAURACIÓN

Frente a la nueva Europa que, levantada por el movimiento de la contrarrevolución sobre las ruinas del imperio napoleónico, seguía marcada por sus ideas modernas, designadas por los contemporáneos con el vago concepto de *liberalismo*, la Iglesia debió emprender la obra de la reconstrucción en una escala muy superior a la del momento de la elección de Pío VII. A esta tarea se consagró Pío VII inmediatamente después de su regreso a Roma (24 de mayo de 1814). Apoyado más que nunca por el genial Consalvi [1], al que había vuelto a nombrar secretario de Estado el 17 de mayo de 1814, y sostenido por el movimiento de un renacimiento religioso que en diferentes países se había desarrollado espontáneamente, se dedicó a cimentar sólidamente este rápido resurgimiento durante los nueve años de su pontificado, que a nivel cultural todavía más que en sentido político-religioso había de marcar la historia de la Iglesia durante la primera mitad del siglo XIX.

El despertar de la fuerza vital católica, al que se dirigieron gran parte de los esfuerzos de Pío VII y de su sucesor León XII, tenía como presupuesto la reorganización de las iglesias.

Sólo Austria, España y Portugal habían quedado al margen de la revolución, por lo cual no experimentaron cambios notables

---

1. V. p. 120, nota 3.

en su estructura eclesiástica. En todos los demás países era necesario adaptar las circunscripciones diocesanas a las nuevas fronteras políticas, restaurar las instituciones eclesiásticas y sobre todo los seminarios, restablecer el clero regular casi desaparecido, como también el *patrimonium Ecclesiae.* Ahora bien, las condiciones de esta obra de restauración variaban en los diferentes países: en Francia estaba ya adaptada a la nueva situación la organización fundamental de la Iglesia, pero con la restauración de los Borbones se había modificado también la orientación de la política eclesiástica; en Alemania, Holanda e Italia, la propagación de las ideas francesas y las secularizaciones habían originado una profunda sacudida en las Iglesias y, además, se habían producido notables modificaciones territoriales, a las que era necesario adaptarse; en Gran Bretaña, el auge de las ideas liberales debía utilizarse para sacar a la católica Irlanda de su situación de opresión; en Rusia, en cambio, había que arreglar con un soberano autócrata la nueva situación que había surgido a fines del siglo XVIII con la incorporación de varios millones de católicos polacos en un Estado ortodoxo. También en ultramar surgieron graves problemas. Las declaraciones de independencia en toda la América hispánica reclamaban una nueva solución tocante al estatuto de las Iglesias dependientes hasta entonces del patronato español; con respecto al próximo Oriente, que en el transcurso de las guerras napoleónicas se había acercado mucho más a la mentalidad de Occidente, deseaba la santa sede estrechar las relaciones, hasta entonces bastante flojas, con los patriarcados, todavía débiles, unidos con Roma; incluso el apostolado misionero había sentido claramente los efectos de las subversiones en Europa y tenía necesidad de una total reorganización.

Consalvi, lamentando que muchos cardenales en Roma se hubiesen comprometido demasiado en asuntos de la restauración del Estado de la Iglesia o de los estados eclesiásticos alemanes, descuidando consiguientemente la reglamentación de problemas religiosos, ya durante el congreso de Viena[2] trató —mediante

2. Sobre la santa sede y el congreso de Viena, véase: I. RINIERI, *Il Congresso di Vienna e la Santa Sede,* Roma 1904; id., *Corrispondenza inedita dei card. Consalvi e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna,* Turín 1903; A. OMODEO, *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione,* Turín 1946, 81-180; E. RUCH, *Die Römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress,* Basilea 1917; MOLLAT 102-127; *La*

negociaciones con los representantes de Austria, Baviera, Prusia, Wurttemberg, Suiza, Rusia y Francia — de preparar el camino para futuros concordatos y entabló conversaciones con Castlereagh sobre la situación de los católicos ingleses. Éstos fueron los primeros hitos de una obra de restauración eclesiástica que él prosiguió infatigablemente hasta su muerte y que representaba un grande y difícil quehacer, agravado todavía por la circunstancia de que el papa, retenido en prisión, y la curia habían estado durante cuatro años desconectados de la cristiandad. Se trataba, por tanto, de volver a tomar enérgicamente en la mano las riendas de la Iglesia y de robustecer la autoridad pontificia.

---

missione Consalvi e il Congresso di Vienna, ed. dir. por A. ROVERI, I, Roma 1970 (nuevos documentos).

Sección primera

LA REORGANIZACIÓN DE LAS IGLESIAS

III. LA IGLESIA CATÓLICA DESPUÉS DEL CONGRESO DE VIENA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre el mundo y Europa al final de las guerras napoleónicas,* cf., además de las exposiciones generales, *Bilan du monde en 1815, XII^e Congrès international des sciences historiques,* I, Grands thèmes, Viena 1965, 451-573, en particular L. TRÉNARD, *Bilan idéologique,* 547-573.

Sobre el nuevo despertar religioso y el influjo del romanticismo: PH. FUNK, *Von der Aufklärung zur Romantik,* Munich 1925; A. BÉGUIN, *L'âme romantique et le rêve,* París 1947; H.F. HEDDERICH, *Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat,* Gütersloh 1941; B. MAGNINO, *Romanticismo e cristianesimo,* 3 vols., Brescia 1962-63; L. CELLIER, *Fabre d'Olivet. Contribution à l'étude des aspects religieux du romantisme,* París 1953; L. GUINET, *De la franc-maçonnerie mystique au sacerdoce ou la vie romantique de F.L.Z. Werner,* Caen 1964; A. V. MARTIN, «Logos» 17 (1928) 141-164; L. TRÉNARD - Y.M. HILAIRE, *Idées, croyances et sensibilité religieuse du XVIII^e aux XIX^e s.,* Comité des travaux historiques; «Bulletin de la section d'hist. mod. et cont.» 5 (1964) 7-27.

El pontificado de Pío VII después de 1814: SCHMIDLIN PG, I, 131-366; BELVEDERI 832-887; POUTHAS 173-261; ROGIER KG, 204-209; L. V. RANKE, *Card. Consalvi und seine Staatsverwaltung,* Sämtliche Werke XLI-XLII, Leipzig 1877-78, 3-180, o *Historische Meisterwerke. Geschichte der Päpste,* III-IV, Hamburgo, s.a., 301-439.

León XII: R. COLAPIETRA, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich. Il pontificato di Leone XII,* Brescia 1963 (fundamental por la utilización de material de archivos) y SCHMIDLIN PG, I, 367-474. Además A.F. ARTAUD DE MONTOR, *Histoire du pape Léon XII,* 2 vols., París 1843; BELVEDERI 887-898; POUTHAS 262-273; LEFLON 379-408.

Sobre el conclave de 1823: M. ROSSI, *Il conclave di Leone XII,* Perugia 1935, corregido con R. COLAPIETRA, AstIt 120 (1962) 76-146; v. también CH. TERLINDEN, RHE 14 (1913) 272-343.

Pío VIII: SCHMIDLIN PG, I, 475-510 y O. FUSI-PECCI, *La vita di Papa Pio VIII,* Roma 1965. Además: A.F. ARTAUD DE MONTOR, *Histoire du pape Pie VIII,* París 1844; G. MALAZANZA, *Cenni storico-biografici su Pio VIII,* Cingoli 1931; BELVEDERI 898-903; LEFLON 409-425; C. VIDAL, *La S. Sede e la spedizione francese in Algeria,* ASRomana 77 (1954) 77-89; id., *La Monarchie de Juillet et le St-Siège au lendemain de la Révolution de 1830,* «Revue d'hist. diplomatique» 46 (1932) 497-517.

Sobre el conclave de 1829: P. DARDANO, *Diario dei conclavi del 1829 e del 1830-31,* Florencia 1879; *Chateubriand, Journal d'un conclave,* dir. por THOMAS, París 1913; M.Y. DURRY, *L'ambassade romaine de Chateaubriand,* París 1927; R. JACQUIN, RevSR 31 (1957) 299-308; R. MOSCATI, RstRis 20 (1933) 257-274; J. MARCHE, RHEF 48 (1962) 49-53; R. COLAPIETRA, «Critica storica» (1962) 517-541, 636-661.

La restauración en el Estado de la Iglesia: M. PETROCCHI, *La restaurazione, il card. Consalvi e la Riforma del 1816,* Florencia 1941; id., *La restaurazione romana, 1815-23,* Florencia 1943. Debe matizarse con A. AQUARONE, *La restaurazione nello Stato pontificio ed i suoi indirizzi legislativi,* ASRomana 78 (1955) 119-188. También R. COLAPIETRA, *La dottrina economica della Restaurazione romana,* Nápoles 1966 (edición de textos e introducción). Además: B. PACCA, *Il mio secondo ministero,* dir. por A. QUACQUARELLI, *La ricostituzione dello Stato Pontificio,* Città di Castello 1969, 160ss; MOLLAT 128-150; A. VENTRONE, *L'amministrazione dello Stato Pontificio del 1814 al 1850,* Roma 1942; G. CASSI, *Il card. Consalvi ed i primi anni della Restaurazione pontificia 1815-1819,* Milán 1931; M. MOSCARINI, *La Restaurazione pontificia nelle provincie di prima ricupera,* Roma 1933; F. GROSSE-WIETFELD, *Justizreformen im Kirchenstaat in den ersten Jahren der Restauration, 1814-16,* Paderborn 1932; E. LODOLINI, *L'ordinamento giudiziario nello Stato pontificio,* «Ferrara viva» (1959) 43-73; id., *L'amministrazione, periferica e locale nello Stato pontificio dopo la Restaurazione,* ibid. (1959) 5-32; G. FORCHELLINI, *Un progetto di codice civile del 1818 nello Stato Pontificio, Scritti in onore di U. Borsi,* Bolonia 1955, 89-164.

Sobre las sociedades secretas: D. SPADONI, *Sette, cospirazioni e cospiratori nello Stato Pontificio all'indomani della Restaurazione,* Macerata 1904;

G. BANDINI, *Giornali e scritti politici clandestini della Carboneria Romagnola, 1819-21,* Roma 1908; G. LETI, *Carboneria e Massoneria nel Risorgimento,* Génova 1925, 98ss; A. BERSELLI, *L'apporto delle Marche al Risorgimento,* Florencia 1961, 67-106; A. BERSANO, *L'abate Fr. Bonardi e i suoi tempi,* Turín 1957, G. DE CAESARIS, RsRis 19-II (1932) 335-356.

El «orbis catholicus» en 1815

Hasta fines del tiempo napoleónico la Iglesia católica, no obstante los anteriores éxitos misioneros, había sido substancialmente una Iglesia europea circunscrita en el cuadrilátero Viena-Nápoles-Cádiz-Bruselas.

En África sólo había unos pocos puestos misioneros, en Senegal y Angola, y los coptos uniatas en el valle del Nilo no pasaban de unos pocos miles. Los fieles de los otros patriarcados uniatas del próximo Oriente eran apenas más numerosos, a excepción de los casi 200 000 maronitas del Líbano [3]. En la India había unos 100 000 católicos de rito oriental y 50 000 de rito latino; en el este de Asia, si se prescinde de las Filipinas, donde una mayoría de 1 500 000 habitantes profesaban la fe católica, y de Annam, que contaba 400 000 cristianos y 180 sacerdotes indígenas, sólo había unos 10 000 cristianos en China y Corea, los cuales, por lo demás, estaban prácticamente desconectados de Roma a consecuencia de las persecuciones.

Incluso las iglesias americanas representaban un contingente relativamente bajo en cuanto a número. En América del Norte, entre los prolíficos franco-canadienses, había escasamente 200 000 católicos, y en los Estados Unidos sólo 150 000. De entre los 15 ó 18 millones de habitantes de América latina, concentrados en gran parte alrededor de las Antillas, muchos indios y mestizos habían adoptado el cristianismo sólo de nombre.

Hacia 1815 había en Europa más de 100 millones de católicos (frente a 40 millones de ortodoxos, unos 30 millones de protestantes, 9 millones de anglicanos y algunos millones de musulmanes y judíos). De estos 100 millones, más del 60 por ciento vivían en tres países, que estaban todavía relativamente poco afectados

3. No se dispone de estadísticas exactas sobre este tiempo, por lo cual sólo pueden darse cifras globales.

por la revolución industrial y en los que el clero, no obstante la creciente importancia de la municipalización, conservaba todavía substancialmente la mentalidad de la población rural: Francia, con 28,5 millones (al lado de 700 000 protestantes); el imperio de los Habsburgo, con 24 millones (casi el 80 por ciento de la población) y España, con 10 millones. Sin embargo, la relación de fuerzas entre estas tres potencias católicas había cambiado desde 1789. La Francia vencida debió por algún tiempo renunciar a las pretensiones de hegemonía en Europa, mientras que Austria había tomado la dirección europea y —circunstancia importante para la política romana— en Italia había alcanzado gran influencia. Además de Lombardía, se había incorporado Liguria y Venecia y ejercía un dominio no disimulado sobre los ducados del centro de la península; y, desde el tratado de Ljubliana (Laibach) (1821), también sobre el reino de Nápoles. España en cambio, debilitada por las guerras napoleónicas, por las disputas dinásticas y por la pérdida de las colonias americanas, que redujo a un resto exiguo su antiguo imperio, había perdido mucho en importancia eclesiástica. De hecho, en adelante sólo hubo dos grandes potencias católicas, Austria y Francia, que por lo regular se enfrentaban como rivales.

De los restantes 40 millones de católicos, 14 millones vivían en las siete ciudades italianas independientes, 3 millones en Portugal (que en 1822 perdió el Brasil), unos 3 millones en Baviera y 4 millones (de los 6 millones de habitantes) en el reino de los Países Bajos. El resto estaba constituido por minorías en los Estados no católicos: 4 millones en Prusia, 1,5 millones en los otros Estados alemanes, 4,5 millones en Irlanda, que formaba parte del Reino Unido de Gran Bretaña, 3 millones en la Polonia rusa, 750 000 en Suiza, 500 000 en Turquía, casi la mitad de rito oriental.

Esta nueva repartición de los católicos, resultante del desplazamiento de fronteras en el congreso de Viena, no satisfacía en modo alguno a la santa sede. Con gran pesar contempló la disolución de los principados eclesiásticos en Alemania, que no pudo impedir a pesar de sus intervenciones, y cuyo resultado fue que varios millones de católicos quedaran sometidos a príncipes protestantes y que los Estados de religión mixta aumentaran consi-

derablemente en comparación con los tiempos del *ancien régime*. La santa sede lamentaba además la incorporación de los católicos belgas a un Estado de gobierno protestante y la continuada sujeción de los católicos polacos al yugo de una autocracia ortodoxa. Le preocupaba además el hecho de que quedara sin respuesta una gestión pontificia referente a la triste suerte de los cristianos en el imperio otomano, tanto más cuanto que éste era considerado como un factor de orden. Finalmente, el influjo que el poderoso imperio de los Habsburgo, con su política eclesiástica marcada por el josefinismo, había alcanzado en el ámbito de las antiguas repúblicas de Génova y de Venecia, difícilmente podía ser visto con buenos ojos en Roma, donde los problemas italianos no cesaban de despertar especial interés.

Problemas y posibilidades de la Iglesia católica

Los problemas de adaptación originados por las modificaciones de la geografía eclesiástica, como resultado de los desplazamientos de fronteras, no eran los únicos ni los más graves para la Iglesia. Terminada una crisis que había durado casi un cuarto de siglo, había que comenzar de nuevo en todas partes. Para un grupo determinado, designado en Francia como los *ultras*, pero que podían hallarse en todos los países, el programa de la reconstrucción consistía simplemente en aniquilar la revolución y su obra y en la restauración del orden pretérito. El *ancien régime* tenía que introducirse de nuevo sobre una doble base: la legitimidad y la contrarrevolución. Ahora bien, ¿era posible o siquiera deseable tal programa?

Sorprende que las nuevas instituciones de la administración, de la justicia, de la economía y del ejército, no obstante algunas modificaciones más nominales que efectivas, conservasen la estructura que les habían dado los franceses. Con todo, allí donde se había destruido esta estructura, volvió pronto a echarse de menos y algunos años después se introdujo de nuevo mediante alzamientos revolucionarios; más de una vez fue copiada incluso por países que no habían sufrido la ocupación francesa. Estas instituciones eran la realización jurídica de una evolución económica y

social que era inevitable y no podía retroceder. Este proceso transcurrió más o menos rápidamente según los países, pero en todas partes tuvo como consecuencia la destrucción de las estructuras del *ancien régime* y la constitución de una sociedad, en la que la burguesía, que encarnaba las nuevas tendencias, había de preponderar a lo largo de un siglo.

Paralelamente a las transformaciones sociales que debía tener en cuenta la Iglesia, se produjo también una transformación de las ideas, mucho más importante desde el punto de vista religioso. Había por tanto que preguntarse si no era desatinado tratar de reprimir y modificar con medidas de policía los espíritus que se habían apropiado las ideas de libertad y de igualdad. ¿Era realmente la revolución en este terreno sólo un acontecimiento provocado por la fuerza o más bien había que ver en él el resultado de un proceso que se remontaba hasta el renacimiento, y era en tal caso prudente querer marchar contra la corriente de la historia? ¿Es que en estas nuevas tendencias todo, absolutamente todo, era intrínsecamente erróneo? ¿O no había también, junto con todos los excesos y extravíos, una tentativa poco hábil de promover determinados valores fundamentales? Pio VII, cuando todavía era obispo de Imola, había insinuado esta tentativa en su célebre homilía de Navidad de 1797 sobre la Iglesia y la democracia. Pero en 1815, tras las dolorosas experiencias de que habían sido víctima los hombres de Iglesia, sólo pocos de ellos estaban dispuestos a emprender este camino; los más, desconociendo las raíces económicas y sociales de la revolución, creían haber hallado en ella la explicación del desencadenamiento de poderes satánicos y se complacían en una engañosa añoranza de los *buenos* tiempos de la cristiandad, de la que se alimentó durante decenios la mentalidad antimoderna de gran parte del clero católico. Con frecuencia se reconocía también que el *ancien régime* no sólo había proporcionado ventajas a la Iglesia: no sólo en los países protestantes y ortodoxos se encarnaba el dominio de la religión de Estado, con la consiguiente opresión de los católicos.

También en los países católicos llevaba consigo, entre otros males, el galicanismo y el josefinismo; y estos principios se mantuvieron más vigorosos que nunca precisamente en los países en

que había triunfado la reacción: en Austria de Metternich, en Francia de los Borbones, en España, en el reino de Nápoles. Así muy pronto apareció claro que la contrarrevolución religiosa, no obstante la tesis proclamada por teóricos contrarrevolucionarios laicos, tales como Haller y Bonald, de hecho no coincidía exactamente con la contrarrevolución política. Esta discrepancia se puso muy pronto de manifiesto cuando Pío VII, no obstante la oposición de la mayoría de los gobiernos, restableció la Compañía de Jesús y, por otro lado, desestimó la propuesta de formar parte de la santa alianza. Aunque esta alianza estaba sin duda inspirada por una religiosidad mayor de la que han querido reconocer los historiadores[4], obedecía, sin embargo, a una idea del cristianismo que se atenía demasiado poco a lo institucional como para no preocupar a las autoridades romanas; en efecto, éstas no podían imaginarse un plan para la reconciliación de los pueblos en el que la Iglesia no ocupara un puesto central, y considerando el hecho de que los tres promotores de este plan estaban penetrados de ideas regalistas, temían verse enredadas en planes fundamentalmente políticos.

No obstante, se había observado que los más ardientes propagandistas de las ideas revolucionarias habían sido y eran discípulos de los filósofos del siglo XVIII y por tanto enemigos declarados de la Iglesia, y que dondequiera que había triunfado la revolución la Iglesia había tenido que sufrir y había decaído la práctica religiosa. Por consiguiente, el esperar ciertas ventajas de un compromiso con la revolución ¿no equivalía a engañarse uno mismo? El dilema que a todo lo largo del siglo XIX se planteó a los católicos cada vez más dramáticamente no se perfilaba todavía con claridad el año 1815, y aun en círculos que consideraban acertadas ciertas concesiones, sólo se veía en ello una política del mal menor, limitada por lo demás a aspectos secundarios de las exigencias liberales. El encono de muchos que sufrían por los desórdenes revolucionarios se confundía con la convicción de que entre ambas ideologías había una contradicción radical, lo cual dio lugar en un principio a que los católicos, con el clero a la cabeza, se declararan casi en su totalidad partidarios de la

4. Cf. sobre este punto E. SUSINI, *L'Allemagne religieuse au XIXe siècle* (Cours de Sorbonne 1959-60) I, 97-107.

contrarrevolución sin grandes escrúpulos de conciencia. Su única duda era la de si aquella contrarrevolución debía llevarse a cabo sin consideraciones o más bien con una cierta movilidad táctica.

Ahora bien, junto con esta cuestión de una opción fundamental se planteaban también problemas de índole práctica. La Iglesia había perdido en numerosos países la mayor parte de sus bienes. Si bien este empobrecimiento ofrecía la ventaja de una purificación, surgía sin embargo la cuestión del futuro financiamiento de seminarios, escuelas, instituciones caritativas y empresas apostólicas. Casi en todas partes, y también en Roma, había quedado aniquilada de raíz la administración eclesiástica, sus archivos habían sido dispersados, sus comunicaciones en gran parte interrumpidas. Además, no sólo el clero había perdido en numerosos países su anterior posición privilegiada, sino que también en diferentes regiones habían disminuido notablemente las vocaciones, por lo cual el problema de la sucesión se planteaba con toda su crudeza. También las órdenes religiosas, que constituían una valiosa ayuda apostólica, se habían visto profundamente afectadas.

Se imponía, por tanto, una amplia reestructuración. Ahora bien, la revolución no sólo había desorganizado las administraciones diocesanas, sino que había creado todavía mayor confusión en los espíritus. Las nuevas ideas propagadas por toda Europa por los soldados y funcionarios del imperio habían hecho cuestionables los fundamentos del orden social y político tradicional y al mismo tiempo había agudizado la crisis de la conciencia europea, iniciada desde hacía un siglo. Cierto que la Iglesia todavía conservaba firmemente en la mano a las masas del campo; esto se había mostrado después de la sublevación de la Vendée, en la guerra de los campesinos en Bélgica, en el levantamiento de los *sanfedisti* napolitanos, en el alzamiento de España contra Napoleón y en la rebelión tirolesa, en la que había participado destacadamente el clero. La juventud intelectual, sin embargo, había quedado sacudida. Con la repentina liberación del severo control que había ejercido la Iglesia con la censura de libros o la inquisición, muchos de ellos cayeron en el extremo opuesto. Se produjeron numerosas crisis de fe, favorecidas por un relajamiento general de las costumbres. No bastaba, por tanto, con volver a

abrir las parroquias y los conventos, sino que era precisa, sobre todo, la curación de las almas.

Para desempeñar esta gran tarea la Iglesia disponía afortunadamente de varios recursos importantes. Junto con la ventaja espiritual aportada por la secularización de los bienes de la Iglesia, ya que había acabado con la perniciosa confusión de estructuras puramente religiosas y aristocráticas del *ancien régime*, el catolicismo podía ahora contar con la cooperación de los poderes públicos, como también influyó favorablemente el cambio de mentalidad en las clases dirigentes. Por un lado, en el momento de la restauración del orden antiguo, los soberanos como también los gobiernos estaban convencidos de que el altar garantizaba el más seguro apoyo del trono y de que entre las instituciones que había que restablecer debía gozar la Iglesia de una posición de preferencia.

Ahora bien, dado que precisamente las instituciones eran de la mayor importancia para la conservación de la religión de las masas, la Iglesia había de sacar, por lo menos de momento, el mayor provecho posible del buen comportamiento de los poderes públicos. Dado que, de esta manera, hacía la Iglesia causa común con las fuerzas reaccionarias, con ello se exponía a repeler a los elementos jóvenes y dinámicos y a dejarlos definitivamente a merced de las ideas de la revolución. Sin embargo, en la atmósfera del momento, ya que muchos, tanto del pueblo como de las clases altas, estaban dominados por el «terror del tiempo del terror» (B. Croce), no era fácil darse cuenta de la fuerza del futuro que encarnaban aquellos elementos jóvenes; en todo caso, el clero no podía ver claramente a distancia, teniendo la vista enturbiada por la engañosa esperanza de poder suscitar una nueva sociedad cristiana con la ayuda de los gobiernos contrarrevolucionarios, y por otro lado por las ventajas inmediatas que en esta ayuda hallaba para el apostolado, la cual favorecía sin duda la rápida reconstitución de los cuadros eclesiásticos.

Las señales de renovación religiosa que se habían observado en Francia desde el período napoleónico, se mostraban ahora en todos los países. Por lo demás, el fenómeno era visible en general, y los numerosos retornos a la fe y a la práctica religiosa por el lado católico, tenían un paralelo en los movimientos de renaci-

miento religioso en el mundo protestante; por ambos lados se levantaron también voces que proclamaban la unión de los cristianos contra los ilustrados. La desmoralización y los dolores de los veinte años, llenos de miseria e inseguridad, habían al fin y al cabo hecho reflexionar a no pocos y los habían inducido a buscar consuelo en la religión, y al mismo tiempo les habían hecho dudar más profundamente de la ideología racionalista de la ilustración, a la que se tenía por responsable de la catástrofe. Casi en todas partes se volvía la espalda a la idea del progreso para mirar de nuevo a la tradición, a una tradición que tenía sus raíces en la edad media y cuyo influjo se hizo notar incluso en círculos protestantes, donde se produjeron una serie de conversiones espectaculares a la Iglesia romana.

La modificación del clima intelectual producida por los pensadores contrarrevolucionarios franceses, cuyo influjo en toda Europa no era inferior al prestigio mundial de los filósofos del siglo XVIII, fue reforzada todavía con la propagación del romanticismo. El arma más mortífera contra la Iglesia católica había sido el descrédito por parte de los hombres de ingenio, que habían presentado la religión y en particular el catolicismo como signo de mediocridad intelectual y de obscurantismo. Ahora, en cambio, artistas y escritores, siguiendo las huellas de Chateubriand en Francia, de Stolberg en Alemania, de Schlegel en Austria o de Manzoni en Italia, celebraban el cristianismo como garante de una cultura elevada, y los ritos católicos como fuente copiosa de inspiración artística. El movimiento romántico no estaba exento de peligros, pues favorecía la inmoralidad y la exaltación entusiástica, lo cual explicaba los recelos de no pocos clérigos frente a aquel movimiento, y porque además, incluso en la forma del romanticismo católico, confundía con frecuencia la fe cristiana con una pseudomística y una vaga religiosidad, en la que el sentimiento tenía más participación que el intelecto. Además, tampoco era apropiado para hacer frente a los problemas del positivismo que pronto darían la impronta al siglo XIX. Sin embargo, de momento, la Iglesia había vuelto a hallar, a pesar de todo, un poderoso apoyo en este cambio de mentalidad que apartaba a los espíritus del racionalismo de la ilustración y los hacía volver a la mística y a las tradiciones recibidas de la edad media.

Los problemas arriba indicados se planteaban en la Iglesia universal, pero sobre todo en Roma, donde había que fijar los principios que rigieran no sólo el comportamiento de la Iglesia en general, sino también la restauración de los intereses temporales en el Estado de la Iglesia en particular. Sobre este punto, la curia romana en 1825 se hallaba dividida en dos grupos.

El uno, reunido en torno a Consalvi, el de los *politicanti*, a los que sus contrarios llamaban con gran exageración *liberali*, para la realización de la deseada restauración católica pensaba sobre todo en medios políticos; por esta razón tenía también aquel sentido de la realidad indispensable para una acción política eficaz. Por un lado consideraba ventajoso mostrarse accesible a ciertas tendencias modernas, o por lo menos no oponerse a ellas abiertamente en tanto no se viera afectada la fe, y por otro, en la convicción de las ventajas que la Iglesia podía reportar del favor de las esferas oficiales, mostraba moderación en las relaciones con los diferentes gobiernos, prefiriendo así una actitud de espera o incluso una condescendencia parcial frente a las exigencias jurisdiccionalistas, si a este precio se podía salvaguardar la buena inteligencia.

Los *politicanti* tropezaban con la decidida oposición de la gran mayoría de los cardenales y prelados, que eran absolutamente hostiles a la filosofía moderna y adversarios de cualquier clase de instituciones modernas y por tanto partidarios del absolutismo en política y del retorno a una religión de Estado, y querían al mismo tiempo ver a la Iglesia protegida de cualquier menoscabo por parte del gobierno, sin la menor intromisión en el ejercicio de su magisterio y de su misión apostólica.

Este grupo de *zelanti*, capitaneado por el anciano cardenal Pacca, se componía de conservadores, que psicológica y socialmente permanecían ligados a viejas formas y privilegios y ponían su confianza más en el poder y en medidas de coerción que en exhortaciones o en la fuerza pacífica de la indulgencia y la tolerancia. Sin embargo, muchos historiadores han cometido el error de enjuiciarlos sólo bajo este aspecto. En realidad se movían mucho más por consideraciones religiosas que por una mentalidad reaccionaria. Eran hombres sin pretensiones, cuya religiosidad se convertía a veces en mojigatería. Su principal interés se centraba

en la pastoral, eran inexorables en materias de moralidad e inquebrantables en cuestiones de fe. Pensaban que el espíritu moderno, latente en las exigencias de los liberales, no era en el fondo sino el ulterior desarrollo de los principios de la reforma protestante y estaban convencidos de que cualquier concesión, aun la más insignificante, abriría de par en par las puertas a la herejía. En su empeño por transformar la sociedad conforme a los postulados de la religión estaban guiados por la convicción de que la autoridad eclesiástica, en la que Dios estaba representado en la tierra, era superior a la de los príncipes, siendo éstos únicamente servidores de Dios y de su Iglesia. Estaban además convencidos de que el triunfo de la verdadera religión, que los hombres de poca fe creen deber procurar con los medios de la diplomacia humana, sólo puede esperarse de la ayuda de la providencia. Por esta razón se apoyaban más en las órdenes religiosas que en clérigos excesivamente en contacto con el mundo. Pensaban además que los compromisos que la Iglesia había contraído con el *espíritu nuevo* a lo largo del siglo XVIII habían sido para ella poco menos que infructuosos, por lo cual en adelante se imponía una actitud inflexible. Con la soberana seguridad de quienes se mueven en el terreno de los principios y propenden a ver en los asuntos humanos únicamente la acción de lo sobrenatural, se enfrentaban con extraordinario rigor con los que no pensaban como ellos, a los que tenían por traidores a la religión; algunos llegaron hasta el extremo de calificarlos de francmasones[5].

Sin embargo, con el correr de los años se fueron diseñando en el campo de los enemigos implacables de toda concesión al liberalismo y al galicanismo político-eclesiástico dos corrientes, que en cierto grado correspondían a la diferencia entre las generaciones: Los partidarios de la una eran en substancia hombres del siglo XVIII, petrificados en su timorata actitud de repudio frente al jansenismo y al jacobinismo democrático, propugnadores de un retorno completo a un pasado idealizado, quienes veían la solución en una estrecha colaboración entre los príncipes y las autoridades eclesiásticas, con una subordinación absoluta del poder secular a la Iglesia. Los partidarios de la segunda corriente, los

5. Cf. V. GIUNTELLA, *Profilo di uno zelante, Mgr. B. Gazzola,* RstRis 43 (1956) 413-418.

cuales habían influido en los orígenes del nuevo movimiento ultramontano, no tenían sin embargo reparo en recomendar el empleo de ciertos métodos modernos para la realización de su ideal; decepcionados por el pertinaz jurisdiccionalismo de las cortes y con la experiencia de que la Iglesia, en su resistencia contra Napoleón, había gozado del apoyo de las masas, recomendaban una activa política cristiana de reconquista, que debía apoyarse en el pueblo y servirse de la prensa y de las ligas de laicos más que de las medidas de policía, para así ejercer influjo directo en las conciencias, inculcando los verdaderos principios, que habían de servir de base para una restauración de la sociedad en sentido cristiano[6].

Los tres papas de la restauración

Pío VII era un temperamento religioso con verdadero poder de irradiación espiritual que se extendía mucho más allá de las fronteras de la Iglesia, y de extraordinaria rectitud y escrupulosidad en sus deberes apostólicos. Mostraba comprensión para con los intereses de los *zelanti* y no vacilaba en pronunciar sentencias condenatorias contra los francmasones, en los que veía la encarnación de la filosofía anticristiana[7], ni en poner en guardia contra las sociedades bíblicas[8], cuyo origen protestante las había hecho sospechosas de propagar el indiferentismo. Con tacto y prudencia procuró volver a estrechar las relaciones del clero de las diferentes naciones con Roma. Ponía extraordinario empeño en reavivar las manifestaciones de la vida religiosa. Donde le era posible fomentaba la organización de misiones parroquiales y se interesaba por los ejercicios para el clero. Mediante la concesión de indulgencias promovía la fundación de cofradías y estimulaba las procesiones y peregrinaciones. Multiplicó el número de las fiestas marianas y estimuló nuevos procesos de canonización, en la

---

6. Cf. R. COLAPIETRA, l.c. 36-55, 240-241, 247, 255-256.
7. Bula de 21 de septiembre de 1821 (BullRomCont XV, 446-448).
8. Breves de 29 de junio y 3 de septiembre de 1816 (ASS IX, 580-587). La primera sociedad bíblica católica fue fundada en 1805 en Ratisbona por Wittmann, prefecto del seminario. Acerca del influjo de la situación en Polonia y en Rusia sobre la condenación, véase BOUDOU I, 110-123.

convicción de que las virtudes heroicas de los santos moverían a su imitación a los fieles sencillos. Sus capacidades se habían revelado ya desde el comienzo del pontificado: su amplia cultura y su inteligencia despierta, unidas con un espíritu conciliante; su desconfianza con respecto a los sistemáticos; su capacidad de juzgar adecuadamente, lo cual le permitía ver los puntos esenciales y defenderlos ahincadamente descuidando los detalles; su realismo que, no obstante su respeto de la tradición, lo capacitaba para aceptar lo que tenían de bueno las instituciones modernas. Tocante al gobierno del Estado de la Iglesia y a la orientación de la política eclesiástica en los diferentes países, estaba plenamente de acuerdo con la tendencia representada por Consalvi. Por esta razón dejó frecuentemente en manos de éste la iniciativa en tales materias, sobre todo una vez que hubo rebasado los 70 años. En realidad, su personalidad era mucho más marcada de lo que con frecuencia se ha afirmado, abierta incluso a otras corrientes del espíritu; así, cuando pensaba que lo exigía el interés de la religión, intervenía de una forma que con frecuencia dificultaba la tarea de su ministro.

Consalvi, sostenido por la confianza de su soberano y con el alto prestigio que sus prudentes y moderadas apreciaciones le granjeaban incluso cerca de políticos acatólicos, dirigió prácticamente por sí solo, con admirable habilidad, la política eclesiástica desde 1815 hasta 1823. Fiel a su formación, alcanzada en la tradición de los grandes canonistas romanos del siglo precedente, conservó la convicción de la inamovible soberanía del papa en la tierra y de la unión del trono y del altar en los diferentes países. Al mismo tiempo estaba exento de todo prejuicio, era accesible al espíritu del tiempo y estaba convencido de que la mayor parte de las modificaciones que el último cuarto de siglo había producido en Europa eran ya irreversibles. Por ello estaba dispuesto a renunciar a muchas fórmulas concretas del *ancien régime* y a reconocer la conveniencia de una clara separación de las esferas de intereses eclesiásticos y seculares. Desde este enfoque elaboró, casi él solo en el mundo romano de entonces, un nuevo método más adaptado a las circunstancias del siglo XIX, con el objeto de facilitar a la Iglesia un máximum de posibilidades de acción en la Europa política de la restauración. Si bien se asoció también

a la obra de la contrarrevolución allí donde —como en Francia, España y Portugal— esperaba obtener ventajas de ello, sin embargo no vaciló —en interés de la Iglesia— en insistir en las nuevas ideas de libertad frente a las diferentes formas de regalismo, o en procurar mejorar la situación jurídica de los católicos en los países en que formaban una minoría. Consalvi reconoció también que ya no respondía a la nueva situación de Europa la política de los papas de los siglos XVII y XVIII, consistente en buscar el apoyo de las coronas católicas. Se esforzó, y por cierto con éxito, en mejorar las relaciones de la santa sede con Inglaterra y Rusia, las dos grandes potencias victoriosas de las guerras napoleónicas. Puso especial empeño en lograr el apoyo de Rusia cuando se trató de mermar la influencia de Austria en Italia; no se le había ocultado el efecto repulsivo que esta influencia había producido en los empeños patrióticos de la generación más joven. Consalvi, no obstante su postura fundamentalmente antiliberal, reconoció el peligro que entrañaba la aceptación demasiado obsequiosa del sistema de Metternich[9]. Desde el congreso de Viena había visto con claridad que el espíritu de la revolución, por mucho que se procurara ahogarlo, penetraba por todas las hendiduras que habían pasado inadvertidas debido a un exceso de actividad, o bien habían persistido a causa de la tolerancia; una mayor prudencia consistiría, para más adelante, en dirigir el nuevo espíritu y canalizarlo debidamente para encontrarse de nuevo anegados por él.

Ahora bien, Consalvi estaba aislado en el sacro colegio, y cada vez lo estuvo más. Se reprochaba al autoritario e infatigable secretario de Estado el haber concentrado en sus manos todos los negocios. Algunos *politicanti* consideraban irreales sus esfuerzos por substraerse a la influencia austríaca. Pero particularmente los *zelanti* formaban objeciones fundamentales contra su política. Criticaban su orientación reformista en la administración del Estado de la Iglesia y la conservación en vigor de determinadas medidas introducidas por los revolucionarios franceses. Censuraban

9. Es típica, por ejemplo, su actitud durante la revolución en Nápoles, donde, no obstante la presión de Austria, que quería que Roma participase en una represión por la fuerza, se comportó de forma muy matizada. Véase: J.H. BRADY, *Rome and the Neapolitan Revolution of 1820-21*, Nueva York 1937; S. FURLANI, «Nuova Rivista storica» 39 (1955) 465-491, 40 (1956) 14-47; A. TAMBORRA, AstIt 118 (1960) 190-211.

su debilidad frente a los gobiernos, que en su política no tomaban plenamente en consideración el punto de vista de la Iglesia, así como la conclusión de concordatos que no harían sino confirmar las usurpaciones llevadas a cabo por los gobiernos y que bajo el pretexto de una pacificación que restituyera a la santa sede parte de sus derechos, estimularía a formular nuevas exigencias. Sin embargo, el reparo fundamental, que hasta ahora ha sido pasado por alto por muchos historiadores, iba dirigido contra la preferencia que el secretario de Estado daba a la diplomacia frente a los intereses propiamente religiosos. De hecho predominaba en él el deseo de mejorar las relaciones con los países acatólicos, Inglaterra y Rusia en particular, de consolidar la posición del papado en el concierto europeo [10] y sobre todo de asegurar institucionalmente la representación efectiva de la Iglesia cerca de los gobiernos, más que los esfuerzos por el mantenimiento de la estricta ortodoxia en cuestiones doctrinales y del ejercicio de un apostolado inmediato entre el pueblo cristiano. A la muerte de Pío VII (20 de agosto de 1823), los *zelanti*, que formaban la mayoría en el conclave, se mostraron por tanto decididos a obstruir el camino a quienquiera que no estuviera dispuesto a retirar de su puesto a Consalvi y a dar la preferencia a la restauración religiosa, destacando ahincadamente los derechos de la autoridad eclesiástica. El *partido de las coronas*, dirigido por el cardenal Albani, aunque debilitado por la división entre Francia y Austria, intentó en vano hacer pasar a primer plano la candidatura de Castiglioni, *zelante* moderado; la mayoría temía que no se llegara a una suficiente ruptura con la corriente de Consalvi. Así, no obstante la lucha llevada adelante con la mayor dureza y prolongada más de tres semanas, día tras día aumentaban las oportunidades del intransigente Severoli. Sin embargo, como Austria le opusiera el veto por razón de su actitud frente a la política de Viena, triunfó el 28 de septiembre el candidato de Austria, Della Genga, que gobernaría la Iglesia hasta comienzos del año 1829 con el nombre de León XII [11].

---

10. El interés de las grandes potencias en el conclave es un prueba del éxito de sus empeños.

11. Annibale Della Genga nació el 22 de agosto de 1760, hijo de una familia noble, en los alrededores de Spoleto. Pío VI se había fijado en él y en 1794 lo nombró nuncio en Colonia y luego en Baviera, y posteriormente le había confiado misiones en Viena

León XII, relativamente joven, aunque gastado antes de tiempo, era un hombre piadoso, sencillo y bueno, que disponía de una fuerza moral nada común. Estuvo muy absorbido por sus deberes pastorales en su diócesis de Roma. Animado por un riguroso «espíritu activo de reforma» (Wiseman), no tardó en acarrearse el descontento de aquellos que veían perturbadas sus formas habituales de vida, ya que el papa quería dar a la curia y a la Iglesia un rumbo de orientación más religiosa y menos sujeto a las exigencias de la política. Al mismo tiempo proyectó la necesaria elevación del nivel de los estudios eclesiásticos. Sin embargo, había desgraciadamente enorme divergencia entre las capacidades dirigentes y políticas de aquel hombre, anteriormente diplomático que rara vez había tenido éxito en sus diferentes cargos, y el grado de sus virtudes personales y de su celo. Constantemente vacilante y fácilmente influenciable por consejeros que no merecían su confianza, y careciendo además de la habilidad requerida, no se hallaba a la altura de la delicada situación en que se encontraba entonces la Iglesia. Así, no obstante algunas miradas clarividentes, dejó la impresión de una figura un tanto desvaída, que no se hallaba en condiciones de marcar el rumbo de los acontecimientos.

Dado que los *zelanti* habían elegido a León XII para poner fin al sistema consalviano, muchos historiadores lo han considerado como mero reaccionario; este juicio, sin embargo, era demasiado unilateral y sólo tenía presente el hecho de que el papa, sobre todo en los últimos años de su pontificado, administró el Estado de la Iglesia con métodos anticuados, de manera paternalista y policíaca. La realidad, sin embargo, fue mucho más matizada y sobre todo más compleja.

Las primeras acciones del nuevo papa parecieron, sí, anunciar una clara ruptura con la actitud del gobierno precedente: desfavor sin miramientos para con Consalvi y creación de una nueva congregación de Estado, exigida por los electores del nuevo

---

y Rastatt. También Pío VII le había encargado diferentes misiones diplomáticas, como también las negociaciones concordatarias con las cortes de Baviera, Baden y Württemberg. Consalvi le hizo en 1814 graves reproches por el fracaso de sus negociaciones relativas a Aviñón; Genga se retiró seguidamente a su abadía de Monticelli. El año 1820 fue cardenal vicario. Cf. R. COLAPIETRA, *La formazione diplomatica di Leone XII*, Roma 1966, y A.F. ARTAUD DE MONTOR, l.c.

papa, que estaba formada por enemigos declarados de Consalvi y debía asesorar al papa en todas las cuestiones políticas y religiosas. Ahora bien, la mera elección del anciano cardenal Della Somaglia (1744-1830) como secretario de Estado, hombre sin amplitud de miras, pero situado en la «extrema izquierda del *zelantismo*» (Colapietra), mostró la intención de León XII de no someterse a la liga de los intransigentes, los cuales desaprobaron fuertemente este nombramiento. Cuando habían pasado escasamente tres meses llamó ya el papa a Consalvi —en medio de la sorpresa general— para pedirle su parecer sobre la situación de la Iglesia[12], y tras este contacto lo nombró prefecto de la Congregación para la Propagación de la Fe, a la que el papa, con su celo apostólico y su solicitud por el mantenimiento del contacto con los países no católicos, atribuía especial importancia.

Esta sensacional rehabilitación coincidía, por lo demás, con la pérdida de importancia de la nueva congregación de Estado. Es cierto que algunas medidas, como la severa condenación del indiferentismo y de la tolerancia en su primera encíclica, la intensificación de la vigilancia del Índice y del Santo Oficio, las muestras de favor a los jesuitas, la elección de los nuevos cardenales por motivos más religiosos que políticos o también la decisión de celebrar solemnemente el año santo de 1825, no obstante la oposición general de la cancillería de Estado, mostraron que el papa no se había pasado al bando de los *politicanti*. Esta actitud apareció también clara en su intención de volver a poner en vigor el *tributo de los corceles*, símbolo del vasallaje del rey de Nápoles con respecto a la santa sede, o también en la sorprendente carta de 4 de junio de 1824 al rey de Francia[13], en la que le reprochaba no favorecer suficientemente al clero y no haber modificado todavía una legislación «determinada por las máximas y el funesto tiempo de la revolución». Al mismo tiempo, pero sobre todo tras la muerte de Severoli (8 de septiembre

12. Los consejos de Consalvi concernían a los puntos siguientes: la aproximación cada vez mayor a Francia por razón de su influjo en Levante; discreción en la hospitalidad con la familia de Bonaparte; la utilidad del año santo de 1825; la actitud que se quería adoptar con las nuevas repúblicas hispanoamericanas; la desconfianza ante los proyectos del arzobispo de Mogilew y las posibilidades de aproximación a la Iglesia rusa; finalmente, la emancipación de los católicos ingleses.

13. Reproducida por A.F. ARTAUD DE MONTOR, l.c. I, 234-239.

de 1824), León XII se inclinaba más y más claramente a una política más independiente y moderada y comenzó a tratar determinados asuntos sin conocimiento de su secretario de Estado y con la ayuda del anterior secretario Consalvi. Por propia iniciativa adoptó de nuevo la política concordataria de Consalvi y tras un momento de concesión a las presiones del embajador de España, sumamente reaccionario, adoptó una actitud comprensiva para con la América Latina.

Así pues, ¿resulta posible considerar a León XII como auténtico *zelante?* Ciertamente, puesto que también en este grupo hubo numerosos matices, desde la severidad más extrema de un Severoli hasta el empirismo, corriente en el siglo XVIII, de un Della Somaglia [14]. Della Genga estaba, como Pacca, en medio entre los dos extremos. Unía el rigorismo en materias religiosas con la moderación en las relaciones con los gobiernos. Sus esfuerzos iban encaminados a reforzar el influjo clerical en la administración del Estado de la Iglesia, a asociar más estrechamente los conventos a la acción apostólica de la Iglesia, a introducir un estilo de vida más severo y una mejor formación teológica del clero, a promover todas las iniciativas que pudieran despertar el espíritu religioso de las masas y favorecer la penetración del pensamiento cristiano en la sociedad, a oponerse de palabra y obra al indiferentismo liberal, y a hacer presentes a los soberanos católicos sus deberes para con Dios y para con la Iglesia. Pero al mismo tiempo se hacía cargo el papa de que la división religiosa de Europa y las realidades postrevolucionarias invalidaban soluciones tradicionales que habían podido ser recomendables para la cristiandad medieval, y no dejó de tomar nota de esta circunstancia. Sabía de los peligros que podía entrañar una provocación de quienes detentaban el poder y poseía suficiente experiencia como para comprender que en las relaciones con ellos era normalmente más provechosa la moderación que la rigidez [15].

---

14. Véase el análisis de R. COLAPIETRA, AstIt 120 (1962) 82-84.

15. Es sintomática la declaración que hizo en 1828 tocante a su actitud mesurada frente a las disposiciones de Martignac contra los seminarios en Francia: «Éste no es quizá el lenguaje de un papa de los *zelanti*, pero todas las decisiones que he tomado en mi carrera política y el deseo de aplicarlas sin vacilación a las situaciones en que Dios me ha puesto, me han demostrado que la paz de la Iglesia sólo se puede salvaguardar con este sistema de moderación» (citado por LEFLON 395).

Sin embargo, para poder comprender la política de León XII en todas sus variaciones debe añadirse a las consideraciones precedentes otra que ha sido propuesta recientemente por Colapietra. Mientras que el papa, cuando todavía era el cardenal Della Genga, había compartido el punto de vista moderado de un Pacca, ya durante el primer año de su pontificado estuvo sometido al fuerte influjo de la joven generación ultramontana, y en particular al de Gioacchino Ventura.

Estos *zelanti* de nuevo cuño estaban convencidos de que, tras la irrevocable desintegración de las estructuras políticas y sociales del antiguo régimen, la oportunidad de la Iglesia consistía en influir, con su prestigio intelectual y espiritual, en la mentalidad de las nuevas clases dirigentes, en lugar de poner todas las esperanzas en el apoyo de los príncipes católicos; estaban también convencidos de que era el pontificado y no los gobiernos, como pensaba Metternich, el que había de procurar la restauración religiosa y social de Europa, presentándose como el jefe espiritual de la humanidad y no apoyándose ya en los acontecimientos políticos, sino en lo que más tarde se llamaría la acción católica.

Durante algún tiempo estuvo León XII dominado por estas ideas, y con este espíritu redactó sus primeras encíclicas *Ubi primum* y *Quo graviora* [16] y proclamó el año santo de 1825, que le ofrecería la oportunidad de restablecer el contacto entre el papa y el pueblo cristiano. En este contexto hay que contemplar el proyecto de convocar en Roma un concilio de los obispos italianos con el fin de dar más peso a las iniciativas apostólicas del papa [17], como también el cordial recibimiento dispensado a Lamennais con ocasión de su viaje a Roma, cuando León XII pensaba seriamente en invitarlo como experto a dicho concilio [18].

Sin embargo, León XII no quiso seguir hasta el final esta dirección, en la que descubría, sí, posibilidades de futuro, pero que al mismo tiempo le parecía demasiado cargada de riesgos. Apoyarse en los pueblos más que en los reyes ¿no significaba favorecer el brote de revoluciones? Surgía también la cuestión de

16. BullRomCont XVI, 45-49 (5 de mayo de 1824) y ROSKOVANY, II, 240ss (13 de marzo de 1825).

17. Véase: *Memoriale del Card. Pacca a Leone XII dell' 11.4.1825 sul projetto di convocare un concilio romano*, ed. dir. por P. Perali, Roma 1928.

18. Sobre una eventual elevación de Lamennais al cardenalato, v. p. 387, nota 16.

si con ello no se aislaría demasiado la santa sede, tanto más cuanto que los diferentes episcopados europeos se mostraban más que reservados con los movimientos de origen ultramontano.

Desde finales del año 1826, la remoción de Ventura de su cátedra[19], el ascenso de Cappellari, el nombramiento de Lambruschini como nuncio en París, la misión de Bernetti cerca del zar, que pasaba por ser el verdadero representante del orden establecido, mostraron que el papa había abandonado el camino señalado por Lamennais y sus admiradores para volver a la política deseada por Metternich, Villèle y Nesselrode, es decir, a la colaboración de la santa sede con los poderes conservadores, a fin de formar un frente común contra el auge del liberalismo. Esta orientación crecientemente política y defensiva de su pontificado, que había comenzado bajo el signo de la renovación religiosa y de la reconquista apostólica, se intensificó todavía más cuando, en junio de 1828, Della Somaglia fue remplazado como secretario de Estado por Bernetti, al que Consalvi había apreciado grandemente.

Sin embargo, poco tiempo tuvo ya León XII para sacar partido de este nuevo colaborador. Constantemente enfermo, murió el 10 de febrero del año siguiente en la cumbre de la impopularidad, despreciado por el pueblo romano, que apenas si había apreciado sus intentos de reformas morales; despreciado también por los liberales, que lo llamaban un tirano obediente a la santa alianza, mientras que los desilusionados *zelanti* no le perdonaban el haberse retirado de su partido.

En el conclave de 1829, que duró del 23 de febrero al 31 de marzo, se enfrentaron, igual que en 1823, los *politicanti* y los *zelanti*. Estos últimos, aunque formaban la mayoría, veían muy mermado su prestigio, debido a la impopularidad del difunto papa. Les faltaba además la fuerte unidad que en el último conclave había conseguido la común animadversión contra Consalvi. Los *politicanti*, en cambio, bajo la acertada dirección del cardenal Albani y con el apoyo de los embajadores de las potencias católicas, que esta vez se habían unido, lograron constituir un bloque lo suficientemente fuerte como para descartar a De Gregorio, can-

19. R. COLAPIETRA, *L'insegnamento del P. Ventura alla Sapienza*, «Regnum Dei» 17 (1961) 230-259.

didato de los *zelanti*, y forzarles a tolerar la elección de Francesco Saverio Castiglioni[20], al que habían rechazado en 1823.

Ya con la elección del nombre hizo patente Pío VIII su intención de reanudar la tradición de aquel que lo había deseado como su sucesor. Sin embargo, no tuvo tiempo para demostrarlo. Ya en el momento de su elección, a la edad de 67 años, estaba seriamente enfermo, y murió el 30 de noviembre de 1830 tras un gobierno de sólo 20 meses. Como pastor de almas y hombre de fe ortodoxa se había ocupado más de las consecuencias del jansenismo que de los nuevos problemas que acaparaban la atención de la joven generación y se había interesado poco por cuestiones políticas. Por su formación tenía Castiglioni afinidad con los *zelanti*, pero se había inclinado más a la política dúctil practicada por Consalvi, tanto dentro del Estado de la Iglesia como en sus relaciones con los gobiernos extranjeros. También como papa se mantuvo fiel consigo mismo: Se atuvo inflexiblemente a sus principios y a la defensa de los derechos de la Iglesia. Sabía, al mismo tiempo, tomar en consideración las eventualidades, estaba dispuesto a hacer concesiones en cuestiones de segundo orden y era conciliante en asuntos exclusivamente políticos, como lo mostró su actitud tocante a los problemas de los matrimonios mixtos y de la pragmática eclesiástica, surgidos en Alemania, o en su decisión —tomada incluso contra el parecer de la mayoría de la corte— de reconocer sin vacilar como rey de los franceses a Luis Felipe, tras la revolución de julio de 1830.

En otros sectores, en cambio, se mostró menos sensible. En el asunto de las antiguas diócesis de la América española se mantuvo más atado que León XII y Cappellari a la idea legitimista. Ni tampoco disimuló su actitud hostil frente a los movimientos de emancipación nacional surgidos en Bélgica, Polonia e Irlanda durante los últimos meses de 1830. Aquí se dejaba sentir la influencia del más importante de sus electores, el cardenal Albani,

---

20. Nacido el 20 de noviembre de 1761 de una familia noble del Estado de la Iglesia, recibió una formación destacadamente canonística. Hizo sus primeras experiencias diocesanas con obispos celosos del cumplimiento de sus deberes y finalmente, en 1800, fue nombrado obispo de Montalto. Desterrado por Napoleón de 1808 a 1814, fue trasladado a Cesena y creado cardenal en 1816. En 1821 fue nombrado penitenciario mayor y prefecto de la congregación del índice; en el desempeño de su cargo puso siempre empeño en evitar los extremos.

totalmente entregado al Austria de la santa alianza. Pío VIII lo eligió como su secretario de Estado y le confió gran parte de los asuntos políticos para poder él mismo dedicarse a los problemas religiosos. También al influjo de Albani hay que atribuir en parte que la política que Pío VIII creyó deber tomar en consideración durante su pontificado no fuera ya la política eclesiástica, en la que Consalvi, precursor de tantos hombres de Iglesia del siglo XIX, había obrado magistralmente, sino política a secas, la política dinástica de las coronas rivalizantes de Viena, París y Madrid. Esto lo sitúa, tanto en este terreno como en el de las controversias teológicas, entre los rezagados del siglo XVIII, todavía muy numerosos en el período de la restauración. Éstos eran sin duda espíritus descollantes, que en modo alguno merecían ser indiscriminadamente clasificados entre los reaccionarios, pero a los que, no obstante, seguía siendo inaccesible la problemática del nuevo mundo surgido del tormento de la revolución.

La restauración del Estado de la Iglesia

El Estado de la Iglesia fue, de los viejos Estados eclesiásticos, el único restablecido por el congreso de Viena, y gozó incluso de la protección internacional de Europa. En el momento de la caída de Napoleón, los soberanos aliados, que de las recientes experiencias habían sacado la convicción de que la integridad del poder espiritual en la persona de un papa soberano representaba una preciosa garantía para los factores de orden, estaban por ello muy dispuestos a reconocerlo. Sin embargo, las cancillerías tomaron en consideración esta restauración en un principio sólo tocante a una zona limitada, haciendo notar que las provincias papales a que había renunciado el papa en el tratado de Tolentino eran territorio francés de conquista, sobre el que se podía disponer libremente. Fue necesario toda la habilidad de Consalvi para lograr, tras varios meses de negociaciones, la casi total restitución del viejo territorio[21].

21. Convenio de 12 de junio de 1815. Las autoridades austríacas y napoleónicas se mostraron poco dispuestas a ejecutar las disposiciones del tratado. y las negociaciones sobre el enclave de Benevento y sobre la evacuación de las provincias del norte se prolongaron todavía por algunos años. Cf. la tesis inédita de H. BREITENSTEIN, *Metternich und Consalvi*, Viena 1959, y sobre Benevento A. ZAZO, «Samnium» 26 (1953) 1-32.

Ahora bien, hasta este mismo éxito había de ser para los papas una fuente de dificultades: La parte más desarrollada de este pequeño país con dos millones y medio de habitantes, sobre todo en los distritos de la Romagna que estaban separados de Roma desde hacía más de 15 años, había tomado gusto a los métodos modernos de administración y temía el restablecimiento siquiera parcial del sistema arcaico prerrevolucionario. Era más fácil, se decía, transformar en madonas las diosas que Napoleón había hecho pintar en los palacios pontificios, que cambiar los espíritus, sobre todo de la juventud que sólo había conocido el régimen francés. Las dificultades que surgían constantemente se convertirían en el transcurso del medio siglo siguiente en una creciente fuente de preocupaciones, que con frecuencia distraerían la atención de los papas de importantes problemas religiosos.

Mientras Consalvi negociaba en Viena, había comenzado en Roma la inmediata reorganización del núcleo de la ciudad, en que el papa ejercía ya su dominio. En mayo de 1814 había confiado Pío VII esta reorganización a una especie de gobierno provisional bajo la presidencia del prelado Rivarola. Éste no se contentó —como en todos los países que habían formado parte del imperio francés— interviniendo con poco tacto contra los *colaboradores* del destruido imperio, sino que —lo que era mucho peor— mediante el edicto de 13 de mayo de 1814 suprimió todos los departamentos franceses de gobierno para volver a introducir la antigua y enormemente complicada administración y hasta restableció —caso único en la Europa occidental— la administración feudal de justicia de los *barones.*

Consalvi, que tenía un sentido muy agudo de la evolución histórica y que ya en 1801, con ocasión de la primera restauración de la autoridad pontificia, había recalcado la imposibilidad de eliminar las instituciones francesas introducidas por los jacobinos, protestó enérgicamente cerca de Pacca contra aquella política reaccionaria tan poco inteligente. Esta política, que provocó protestas incluso en una región bastante atrasada, era de todos modos inaplicable en las provincias *di seconda ricuperazione,* que tras violentas luchas se habían reconquistado en el transcurso de las negociaciones de Viena, a saber, en las Marcas y en la Romagna, que se hallaban a un nivel mucho más alto de desarrollo.

Un edicto de 5 de julio (1815) les garantizó la provisional permanencia en vigor del sistema de administración francés, a excepción de algunos puntos que estaban en contradicción con el derecho canónico, así como la conservación de todos los funcionarios.

Un año después, el 6 de julio de 1816, se publicó un *motu proprio* que daba forma definitiva al Estado de la Iglesia y acababa así con la dualidad del gobierno [22]. Aportó una serie de oportunas reformas de la organización administrativa y judicial que, inspiradas en el sistema napoleónico, apuntaban a una centralización y unificación de las instituciones y reorganizaban los impuestos con vistas a una mejor repartición de las cargas. Este serio intento de reformar la estructura arcaica del Estado de la Iglesia suscitaría, después del cese del secretario de Estado, un *mito Consalvi,* que vino a ser el origen del *neogüelfismo* de la generación siguiente.

Sin embargo, no se debe sobreestimar el alcance de esta reforma, como ha sucedido con frecuencia. Por un lado, la parte relativa a la legislación representa un considerable retroceso con respecto a la experiencia del tiempo napoleónico, como también la publicación de una ordenación de la justicia civil de 22 de noviembre de 1817, inspirada en el código civil napoleónico, apenas si pudo mejorar la situación, sobre todo en la práctica. Por otro lado Consalvi era, sí, un espíritu moderado y abierto, pero no tenía nada de reformador liberal: era partidario del despotismo ilustrado y estaba convencido de que la independencia de la santa sede, que debe salvaguardar el poder temporal, era incompatible con un gobierno constitucional en el que el papa hubiera de compartir con los súbditos la responsabilidad del poder. Así, no obstante las sugerencias hechas por Austria y Rusia en el congreso de Laibach de 1821, no sólo todo quedó como antes en la dirección política, sino que incluso en el plano de la administración no pudo Consalvi, a pesar de su seria preocupación por mejorar los métodos administrativos, superar una serie de puntos de vista inconciliables con el espíritu de las instituciones modernas. Así, sobre todo la laicización del personal quedó rigurosamente restringida a las funciones de segundo orden.

22. BullRomCont XIV, 47-196. Véase SCHMIDLIN PG., I, 149-154 y R. COLAPIETRA, l.c. 21-22.

Esta reforma de 1816, con ser tan limitada, hubiera podido sin embargo servir de punto de partida para una evolución ulterior. Ahora bien, para muchos era ya demasiado revolucionaria, por ejemplo para los conservadores, que se veían perjudicados con la supresión de los particularismos locales o de determinados privilegios feudales, como también para los cardenales, cuyo papel se veía restringido con esta reorganización que concentraba más y más en el secretario de Estado la dirección de los negocios [23], y finalmente para los *zelanti*, que veían en la obra de Consalvi un fenómeno de jacobinismo filosófico. Esta oposición de derechas, guiada por los cardenales Severoli, Rivarola, Della Genga y Somaglia, procuró sabotear la realización del *motu proprio*, impedir la promulgación de nuevos y más modernos códigos de derecho civil y penal, así como reintroducir poco a poco los privilegios y antiguas exenciones.

Para poder ofrecer resistencia a esta reacción sistemática Consalvi permaneció aislado y con frecuencia tuvo que contentarse con colaboradores mediocres. No sólo en el sacro colegio y entre los altos prelados halló pocos hombres que se adhirieran a sus puntos de vista y a los que pudiera poner a la cabeza de las provincias, sino que incluso entre el laicado de Roma faltaba un sector verdaderamente dirigente en que poder apoyarse. No podía contar con la burguesía naciente, puesto que ésta, si bien apreciaba algunas de sus medidas, le reprochaba limitarse en lo económico a reformas secundarias e ignorar el despertar del sentimiento nacional italiano. El pueblo, a su vez, estaba descontento por causa de la crisis que siguió al fin del régimen francés y había acarreado una merma de los ingresos, y no sentía el menor entusiasmo por un gobierno que en principio no dejaba de ser aristocrático.

Así, en este clima de descontento general, pudo prosperar la oposición, sobre todo en las provincias más desarrolladas de las Marcas y de la Romagna. Esta oposición se organizó en las ligas

---

23. Cf. L. PÁSZTOR, *Per la storia della Segreteria di Stato, la riforma del 1816*, en *Mélanges Tisserant*, V, Ciudad del Vaticano 1964, 209-272. Conforme a la voluntad de Consalvi, se introdujeron procedimientos modernos para el manejo de documentos, inspirándose en los que se habían utilizado en el reino de Italia durante el régimen francés. Sobre la transformación y reducción del sacro colegio y los esfuerzos de los cardenales por reaccionar contra esta situación, véase L. PÁSZTOR, RHE 65 (1970) 479-484.

secretas orientadas revolucionariamente, que procedían todavía del período francés, las principales de las cuales eran los *carbonarios* y los *gulfi*. En vano el papa, presionado por Metternich, renovó las condenaciones formuladas contra ellas por su carácter subversivo y sus relaciones con los francmasones[24]; de hecho estas condenaciones, debido a su carácter más político que religioso, apenas si tuvieron efecto en los espíritus excitados por la mística liberal. Estas condenaciones, si bien provocadas por eventualidades locales, contribuyeron sin embargo a que la Iglesia apareciera a los ojos de Europa entera como enemiga de las instituciones modernas, como también de las aspiraciones nacionales.

En una palabra: la restauración no pudo —y en el Estado de la Iglesia aún menos que en los Estados vecinos— aportar una síntesis entre la tradición y las nuevas tendencias, y la insuficiencia de las reformas emprendidas por Consalvi resultó todavía agravada por la desacertada oposición de los conservadores y de los *zelanti*.

Tras la muerte de Pío VII los *zelanti* asumieron la dirección de los asuntos internos y se ingeniaron para adoptar una posición francamente contraria a la política precedente. En honor de la verdad hay que decir que del mismo modo que se ha exagerado con frecuencia la modernidad de la obra de Consalvi, también se ha subrayado excesivamente el carácter retrógrado del gobierno de León XII. De ningún modo pueden desestimarse las reformas administrativas y jurídicas del primero. La nueva estructura que Consalvi había dado al Estado quedó intacta en lo substancial, no obstante cierto número de modificaciones que hallaron su expresión orgánica en el *motu proprio* de 5 de octubre de 1824 y en el de 21 de diciembre de 1827[25] y que, entre otras cosas, contribuyeron a reforzar la centralización autoritaria. El edicto de 27 de febrero de 1826, que reformaba las instituciones de beneficencia, contenía una serie de aspectos positivos y representaba cierto progreso en comparación con otros Estados italianos. Medidas de ahorro, útiles aunque impopulares, facilitaron la disminución de los impuestos, y la política financiera se hizo liberal, lo cual no pudo impedir sin embargo el empeoramiento de la situación eco-

24. Bulas de 13 de septiembre de 1821 y de 13 de marzo de 1825.
25. BullRomCont XVI, 128-255; XVII, 113-291.

nómica. En algunos puntos se acusó un proceso ciertamente retrógrado: los judíos volvieron a ser relegados a las juderías; la aristocracia feudal recobró su posición dominadora; los tribunales eclesiásticos volvieron a la situación en que se habían hallado antes de 1809; la tímida laicización de la administración fue frenada todavía más; la formación universitaria fue reformada a base de concepciones retrógradas, con la intención claramente perceptible de poner trabas al desarrollo de la crítica[26]. Pero la modificación más importante, incluso en los Estados limítrofes, con la excepción de Toscana, no se llevó a cabo en el ámbito de la legislación, sino en el clima general. Éste se expresó en el mezquino puritanismo con que se trató de reglamentar la vida cotidiana; en los empeños sistemáticos por extinguir en los círculos clericales todo recuerdo del ambiente del *regno italico*, que finalmente condujeron a que sólo viejos religiosos o sacerdotes que todavía eran demasiado jóvenes como para haber podido desempeñar puestos importantes en el período napoleónico, fueran ahora designados como obispos; en la arrogante indiferencia con respecto al creciente estancamiento de la vida política, económica y social; finalmente, en la substitución del espíritu de madura y serena moderación que había reinado bajo Consalvi, por un Estado policíaco, cuyo sistema de espionaje exasperaba a los moderados y cuyas brutales medidas de represión —simbolizadas por el edicto de Palotta (15 de mayo de 1824) en la Campagna y sobre todo por el *juicio Rivarola* (31 de agosto de 1825) en Bolonia[27]— no pudieron contener la creciente actividad de los carbonarios, tanto más cuanto que sólo eran de carácter intermitente. La política de los *zelanti*, encarnada luego en la congregación de vigilancia, la cual, no obstante paralizaciones y demoras, progresó en sentido crecientemente antiliberal con la esperanza de asegurarse así la simpatía de las cortes conservadoras, sólo logró reforzar el elemento revolucionario que Consalvi había esperado poder amortiguar gradualmente. Y cuando Pío VIII, al volver a la política de Consalvi, mitigó el Estado policíaco y adoptó al-

26. Constitución *Quod divina sapientia* de 28 de agosto de 1824 (BullRomCont XVI, 85-112). Sobre su preparación, véase A. GEMELLI - S. VIMARA, *La riforma degli studi universitari negli Stati pontifici, 1816-24*, Milán 1932.

27. *Sentenza del Card. A. Rivarola legato a latere*, ed. dir. (con introducción) por D. BERARDI, Rávena 1970; cf. R. COLAPIETRA, l.c. 189-214, 261-269.

gunas medidas razonables en el terreno económico y social, el abismo entre el régimen papal y las clases que se iban elevando de nivel, era ya demasiado profundo como para poder esperar un apaciguamiento, y menos todavía en la atmósfera caldeada de 1830.

IV. Situación de la santa sede

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Sobre el embellecimiento arquitectural y artístico* de Roma, cf. SCHMIDLIN PG, I, 163-178. Sobre la política concordataria, cf. infra cap. V-VII, y las obras sobre Consalvi (supra, p. 113). Además: RANKE, l.c. (p. 165) cap. 5; I. RINIERI, *La diplomazia pontificia nel sec. XIX*, 2 vols., Roma 1902; HERMELINK I, 356-362; COLAPIETRA 71-90; L. PÁSZTOR, AHPont 6 (1968) 220-234. Sobre la curia romana, cf. id., RHE 65 (1970) 474-485.

Progresos del ultramontanismo: Y. CONGAR, *L'ecclésiologie . sous le signe de l'afirmation de l'autorité: L'ecclésiologie au XIXe siècle,* París 1960, 77-114; R. AUBERT, *La géographie ecclésiologique au XIXe s.*, ibid. 11-32; COLAPIETRA 56-69, 429-447; MAASS V, 244-259; Friedrich I, 1-95, 173-202; G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale,* Bologna 1964, 349-389.

En Francia: C. LATREILLE, *J. de Maistre et la papauté,* París 1906; CHR. MARÉCHAL, *La jeunesse de Lamennais,* París 1913, 299-357, 386-434, 468-492; id., *Lamennais. La dispute de l'«Essai sur l'indifférence»*, París 1925, 147-164; A. BARDOUX, *Le comte de Montlosier et le gallicanisme,* París 1881; E. SEVRIN, *Mgr. Clausel de Montals,* París 1955, I, 94-100; R. LIMOUZIN-LAMOTHE, *Mgr. de Quélen,* París 1955, I, 230ss. Véanse también las biografías de Frayssinous (p. 210) Gerbet, Rohrbacher y Combalot (p. 553).

En Alemania y Austria: F. VIGENER, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus,* HZ 111 (1913) 495-581; H. BECHER, *Der deutsche Primas,* Colmar 1943; G. KRÜGER, *Der Mainzer Kreis und die katholische Bewegung,* PrJ 148 (1912) 395-414; SCHULTE III; MAASS V, especialmente 51-73, 173-195, 275ss.

Unidad de la Iglesia: O. ROUSSEAU, *Les attitudes de pensée concernant l'unité chrétienne au XIXe s.: L'ecclésiologie au XIXe siècle,* París 1960, 351-365; M. JUGIE, *J. de Maistre et l'église gréco-russe,* París 1922; F. KANT-

ZENBACH, *J.M. Sailer und der ökumenische Gedanke*, Munich 1955; J.M. CONGAR, *La signification oecuménique de l'oeuvre de Moehler*, «Irénikon» 15 (1938) 113-130; J. DOYLE, *Lettres on the Reunion of the Churches of England and Rome*, Dublín 1824; D. ROBERT, *Les Églises réformées en France*, París 1961, 177-185, 193-203, 446-457.

Roma, centro de la Iglesia universal

Al comienzo del siglo XIX, la posición del papa soberano en la Iglesia parecía seriamente amenazada por la confluencia de dos corrientes; la de los canonistas de orientación febroniana y de los teóricos del josefinismo por un lado, y la de los juristas galicanos de la revolución francesa y del imperio por otro. No obstante, el brutal proceder de Napoleón, que quería restringir el papel del papa al de un alto funcionario eclesiástico del imperio, produjo un doble resultado: por una parte proporcionó a su víctima la respetuosa veneración de aquellos fieles que, sobre todo al norte de los Alpes, en los siglos precedentes se habían mostrado bastante indiferentes frente a un papa que no había abandonado nunca la circunscripción romana, y por otra, la caída del régimen imperial situó al papa del lado de las potencias vencedoras a los ojos de las cancillerías que en el momento de producirse aquel acontecimiento apenas si habían reaccionado. Este restablecimiento del antiguo prestigio se vio todavía ampliado al advertir los gobiernos y las clases dirigentes que era conveniente apoyar la obra de la restauración contrarrevolucionaria en la autoridad moral del papa, que repentinamente aparecía a los ojos de toda Europa como el símbolo del principio de orden y de autoridad. Un doble indicio de esta renovada estima hacia la santa sede se halla en la decisión del congreso de Viena de reconocer a los nuncios la prerrogativa de decanos del cuerpo diplomático [1] y de aumentar el número de los diplomáticos acreditados en Roma (que de 1816 a 1823 se elevó de 8 a 16, entre ellos 8 representantes de soberanos protestantes y el embajador de la Rusia ortodoxa).

En Roma se supo aprovechar de la mejor manera esta nueva

1. S. SCHRÖCKER, *Der Nuntius als Doyen des Diplomatischen Korps*, «Reich und Reichsfeinde» IV (1943) 214ss.

situación, no sólo en ventaja de los intereses temporales de la santa sede, sino también para asuntos rigurosamente eclesiásticos, pudiendo decir acertadamente Pouthas que «con Pío VII el papado se encamina decididamente a la monarquización de la Iglesia que se logra con la victoria del ultramontanismo bajo Pío IX». En un momento en que el principio de las nacionalidades se iba confirmando más y más, se llevaba a cabo la restauración de la autoridad romana en un sentido supranacional que parecía iniciar en cierto modo un retorno a la antigua cristiandad.

La política concordataria practicada en unión con Consalvi, de la cual se volverá a tratar más abajo, fue uno de los medios más importantes de que se sirvió Pío VII a este objeto. Pero al mismo tiempo conviene destacar también que el papa, como sus predecesores tras el gran cisma, tenía empeño en volver a hacer de Roma un centro de la cultura y del arte, llamando a Roma a hombres de ciencia como Mai y a artistas como Canova o Thorwaldsen, proporcionando dotaciones a las academias, a la biblioteca vaticana y a los museos pontificios, promoviendo la reconstrucción o restauración de monumentos y prosiguiendo las excavaciones de la antigua Roma iniciadas por los franceses. Esta política, sin embargo, tenía el inconveniente de segregar para inversiones sin utilidad económica fondos que hubieran podido servir para el financiamiento de obras públicas de que tanta necesidad tenía el Estado de la Iglesia. Éste es sólo un ejemplo entre muchos de la antinomia entre la doble misión del papa: como cabeza de la Iglesia universal y como soberano de un Estado italiano.

León XII, que continuó este mecenazgo que contribuyó en parte a atraer hacia Roma la atención del mundo cristiano, echó mano sin embargo, conforme a sus inclinaciones personales, también de otros medios de carácter más directamente religioso. Así dispuso, contrariamente al parecer del partido político de la curia, y no obstante la actitud de repulsa de la mayor parte de los gobiernos católicos y acatólicos de Europa, que en 1825 se celebrara solemnemente el año santo. Fue el primero que se celebraba desde hacía cincuenta años, y atrajo a Roma a masas de italianos, como también a algunos soberanos y a una cantidad, reducida sí, pero digna de consideración, de peregrinos extranjeros,

que entonces comenzaron a descubrir de nuevo el camino de Roma[2].

León XII, en su empeño por manifestar al pontificado como el guía espiritual del mundo cristiano, renovó también la tradición de los grandes escritos doctrinales, y así el 3 de mayo de 1824 dirigió al mundo la encíclica programática *Ubi primum*[3] que reprobaba, juntamente con el galicanismo y el josefinismo, también el indiferentismo con sus dos consecuencias, la tolerancia y el liberalismo. Pío VIII continuó esta tradición al inaugurar su pontificado con la encíclica *Traditi humilitati nostrae*[4], que representaba una nueva confirmación del supremo magisterio de Roma. Esta reivindicación de la dirección espiritual de la humanidad, que había tropezado con tan fuerte oposición en el siglo precedente, halló favorable acogida en el joven clero que no había conocido ya la situación del *ancien régime* y que en las difíciles circunstancias con que se enfrentaba la Iglesia estaba convencido de la necesidad de subrayar la unidad romana más que el pluralismo católico.

La política concordataria

Pío VII había iniciado su pontificado concluyendo con Napoleón un concordato que había asestado un golpe especialmente sensible a las tradiciones galicanas por el hecho de que, al reconocer por principio al papa la facultad de destituir a cualquier obispo mediante un acto de soberanía, le daba la posibilidad de mostrar la verdadera extensión de sus poderes. El mero hecho de concluirse un concordato con la intención de reestructurar plenamente la entera vida de la Iglesia de un país, representaba ya una victoria moral del pontificado. Éste no fue ya mirado por los gobiernos, como lo había sido en siglos precedentes, como un poder que no merecía tomarse en consideración o, lo que era peor, como una potencia extranjera contra la cual se hallaba

2. Cf. G. DE GRANDMAISON, *Le Jubilé de 1825*, París 1910, y COLAPIETRA 143-144, 226-227, 237-238, 252-254, 291.
3. BullRomCont XVI, 45-49.
4. Ibid. XVIII, 17-20.

apoyo en el episcopado nacional, sino que, por el contrario, se veía en él un aliado cuya autoridad suprema sobre el clero local quedaba reconocida y cuya colaboración se buscaba en lugar de tratar de zanjar unilateralmente los problemas religiosos.

Por este hecho se comprende que Pío VII, puesto que entonces volvía a tener la posibilidad de dirigir efectivamente los destinos de la Iglesia, quisiera ir todavía más lejos por este camino [5], y ello tanto más cuanto que entonces —en una situación diplomáticamente mucho más favorable que la de *1801*— podía formular reivindicaciones más altas y salvaguardar mucho más eficazmente los intereses de la Iglesia. Esta posibilidad se ofrecía especialmente para con las órdenes religiosas, de las que había hecho totalmente caso omiso el concordato de 1801. El resultado fue un reconocimiento todavía más claro y fundamental de los derechos de la santa sede. Como es natural, los *zelanti* reprochaban a estos concordatos precisamente el hecho de respetar como establecidas ciertas restricciones exageradas de las posibilidades de intervención del papa. En realidad, sin embargo, el sagaz agente de esta política concordataria, Consalvi, con su claro sentido de lo real y de lo posible, había comprendido hasta qué extremo era importante no sólo crear sólidos fundamentos para la reconstrucción de las Iglesias sacudidas por el vendaval de la revolución, sino también (aun a costa de concesiones en puntos secundarios) estimular a numerosos gobiernos [6] —incluso protestantes y ortodoxos— mediante la alusión a estos medios diplomáticos, al reconocimiento de la Iglesia como sociedad independiente y perfecta y a aceptar la posición directiva de Roma dentro de la estructura de la Iglesia católica. Hoy puede el historiador enjuiciar mejor el hecho de que en gran parte se debe al secretario de Estado de Pío VII que en el siglo XIX la Iglesia universal haya

5. Acuerdo con Toscana el año 1815; con Baviera, Francia y el Piamonte, el año 1817; con el reino de las Dos Sicilias y Rusia, el año 1818; con Prusia y los Estados del alto Rin, el año 1821. Otros convenios preparados por Cansalvi fueron concluidos en el siguiente pontificado: en 1824 con Hannover, en 1826 con el ducado de Lucca, en 1827 con los Países Bajos, y en 1828 con los cantones suizos.

6. Dos grandes naciones católicas quedaron sin embargo al margen de este movimiento: Austria, debido a que las condiciones favorables propuestas por el emperador y también por Metternich tropezaron con la resistencia de la burocracia vienesa, y España, donde eran igualmente vivos los prejuicios anticuriales tanto del absolutista Godoy como también por parte de los liberales.

ocupado para siempre el puesto de las antiguas iglesias nacionales.

Con el fin de poder dirigir desde Roma esta tarea de reconstrucción de las Iglesias creó Pío VII una nueva congregación para los asuntos eclesiásticos extraordinarios[7]. Sin embargo, dado que en el momento de su fundación, el año 1814, Consalvi se hallaba en Viena y Pacca estaba encargado de la dirección de los negocios, la mayoría de los miembros de dicha congregación —cardenales y teólogos— pertenecían casi exclusivamente al grupo de los *zelanti*, lo cual en lo sucesivo dificultó más de una vez las tareas del secretario de Estado. Éste se veía también perjudicado notablemente por la presencia de cardenales que ostentaban la dirección de diferentes congregaciones importantes y que no eran de su mismo parecer en lo que concernía a la política general de la Iglesia. La voluntad de sacudir el inmovilismo de la Iglesia que tenía Consalvi, lo indujo a concentrar en la secretaría de Estado no sólo —como ya se había visto— la dirección del Estado de la Iglesia, sino también numerosas cuestiones concernientes a la Iglesia universal. Para realizar sus planes de política eclesiástica tomó a su servicio organismos que quedaron fuera del marco institucional de la curia, erigiendo congregaciones especiales *ad hoc* y recurriendo mucho más a prelados que a cardenales, a prelados como Capaccini, Sala, Mazio, quienes juntamente con él fueron los verdaderos fautores de la política de restauración. Así, pues, como ha hecho notar L. Pásztor, el pontificado de Pío VII ocupa en la historia de la curia romana «un puesto bastante importante, como una tentativa de mejorar el funcionamiento de la curia, no por medio de una reforma de las instituciones ya existentes, sino mediante nuevos organismos exteriores a las mismas».

---

7. Contrariamente a lo que se ha dicho con frecuencia, no existía la menor vinculación entre esta congregación, creada por decreto de 19 de julio de 1814, y la de los asuntos eclesiásticos de Francia, instituida por Pío VI el año 1790, como tampoco con la congregación del mismo nombre erigida por Pío VII el año 1800 en tiempos de la preparación del concordato con Bonaparte. Su organización era clara y neta desde el principio, aunque su denominación se modificó, y sobre todo su competencia fue cambiando notablemente durante los 15 primeros años. Durante la preparación de los concordatos en tiempos de Consalvi (e incluso todavía bajo León XII) su papel fue mucho más reducido de lo que por lo regular suele afirmarse. Durante el breve pontificado de Pío VIII quedó confirmado el importante papel de la nueva congregación, y al mismo tiempo se precisó su propio campo de actividad. Sobre los primeros años de su actuación cf. la colección muy rara *Raccolta dei rapporti delle sessioni tenute nell'anno* [1814-1819] *della S. Congregazione deputata sugli affari eclesiastici del mondo cattolico* (8 tomos).

Mientras Roma procuraba tomar enérgicamente en la mano la dirección de la Iglesia, precisamente los países en que habían surgido el galicanismo y el febronianismo experimentaban una evolución paralela de sus ideas.

En los años de la revolución y en el período del imperio, el clero francés, privado de sus privilegios y sin el apoyo de la monarquía, había llegado a la convicción de que en el futuro la mejor política consistiría para él en adherirse estrechamente al jefe de la Iglesia. Además, la tentativa de integrar al clero en la constitución civil y los empeños napoleónicos de crear una Iglesia nacional, en tiempos del concilio de 1811, habían abierto a muchos los ojos para percibir los peligros que representaban los principios galicanos.

Una prueba flagrante de la evolución de la mentalidad fue proporcionada, el 8 de noviembre de 1816, por cinco prelados del *ancien régime*, afiliados entre los adversarios principales del concordato, los cuales, con ocasión de un requerimiento del gobierno, renunciaron a su oposición y «en nombre de toda la Iglesia galicana» profesaron obediencia incondicional a todas las medidas que Pío VII creyera necesario tomar para el bien de la religión en Francia. En este escrito, que asestó a la *Petite Église*[8] un golpe irreparable, ha visto Camille Latreille una fecha importante en la decadencia del galicanismo, pues con esta decisión el clero francés reconoció *de facto* —mucho antes del reconocimiento del principio por el Vaticano I— el derecho del papa a intervenir y a zanjar, independientemente y por sí mismo, los asuntos de una Iglesia nacional.

Si bien la evolución era ya incontenible, sin embargo, en un principio pareció retardada por la restauración de los Borbones. Por un lado el aparato del gobierno y de la administración se aferraba al galicanismo parlamentario de Pithou, que sostenía no sólo la independencia del Estado frente a la Iglesia, sino también la dependencia de la Iglesia con respecto al Estado en todos los sectores que no eran de naturaleza puramente espiritual. Los Bor-

8. En la que se concentró la oposición contra el concordato, que ahora ya contaba sólo con el apoyo de cinco antiguos obispos, entre ellos Thémines de Blois.

bones acentuaban y reforzaban todavía el galicanismo, volviendo a echar mano por su parte de los métodos autoritarios y estatistas de Napoleón. Tendían a someter al *regio placet* las relaciones entre los obispos y la santa sede, a conservar los *appels comme d'abus* previstos por los artículos orgánicos y a decidir los nombramientos de obispos sin intervención de Roma. Con esta sumisión de la Iglesia al gobierno se había de reforzar el absolutismo y al mismo tiempo desarmar también la oposición liberal, cuya agresividad se quería dirigir contra la santa sede. Los escritos teoréticos tanto de André Dupin como del conde de Montlosier en defensa de este sistema tuvieron gran éxito en una opinión pública que consideraba como una humillación para el Estado algunas condiciones del concordato de 1817.

Si bien, por un lado, era unánime por parte del clero la oposición a los artículos orgánicos y a «la sumisión de la Iglesia al poder regio» (Clermont-Tonnerre), sin embargo, se produjo un claro cambio de actitud en favor de los artículos de 1682, que por lo demás fueron interpretados muy moderadamente. Los prelados del *ancien régime* que regresaron a Francia con el rey dispusieron la enseñanza de estos artículos galicanos; Saint-Sulpice, que tenía la dirección de numerosos seminarios, se mantuvo fiel a la tradición de Bossuet, y muchos eclesiásticos que, por oposición al despotismo napoleónico, se habían inclinado al ultramontanismo y que —como, por ejemplo, d'Astros— habían defendido hasta la prisión los derechos del papa, propendían ahora a dar de nuevo una oportunidad a un galicanismo moderado, tradicional en Francia. Esto quizá era debido a la preocupación por no provocar a un gobierno que tan abiertamente favorecía a la Iglesia.

No todos, sin embargo, y en particular los más jóvenes, juzgaban de la misma manera y pronto se mostró con creciente fuerza un nuevo despertar ultramontano. Tras la propagación de traducciones francesas de las obras de ultramontanistas italianos, promovida por los jesuitas, la primera manifestación notable de este nuevo despertar fue la publicación, en 1819, del libro *Du Pape*, escrito por Joseph de Maistre[9], seglar saboyano. En él defiende de Maistre, de forma simplificante, las posiciones más extremas de la es-

9. Sobre de Maistre v. p. 375. Edición crítica de *Du Pape* con introducción, por J. Levie y J. Chetail, Ginebra 1966.

cuela papalista, apoyándose mucho menos en testimonios bíblicos o patrísticos que en analogías con la sociedad política vista en la perspectiva de la monarquía absoluta. Este libro, demasiado teocrático para poder influir en los políticos, a los que estaba primeramente destinado, y poco teológico para los clérigos, logró sin embargo hacer impacto en una vasta opinión pública, a la que comenzó a ganar para la tesis de la infalibilidad pontificia.

La conversión del clero francés al ultramontanismo sería obra de Lamennais [10], quien se había adherido, desde 1810, a un ultramontanismo muy moderado y con la lectura de Joseph de Maistre sólo pudo verse reforzado en idéntico sentido. Con ocasión de su campaña de prensa en favor de la enseñanza libre, reasumió con más ahinco las tesis ultramontanas, tanto para subrayar los derechos de la Iglesia frente al Estado, como para desacreditar a los ojos de Roma y de la opinión pública católica a los obispos orientados casi en su totalidad en sentido galicano, y que se negaban a oponerse a un monopolio escolar que ponía en peligro la fe de la juventud. Sin querer salir en defensa de la teocracia (por el contrario, consideraba a la santa sede como árbitro que garantizaba el derecho contra el poder), hacía al galicanismo culpable de la introducción de principios democráticos en la Iglesia, lo acusaba de agresión contra su constitución divina, agresión que además conducía a poner al poder espiritual bajo la dependencia del poder político y por tanto, en la situación del momento, bajo la dependencia de un gobierno corrompido por ideas liberales.

El autor del *Essai sur l'indifférence* había logrado ya renombre como apologeta, por lo cual su toma de partido en favor del ultramontanismo —o, más bien, contra el galicanismo— atrajo hacia sí la atención de algunos jóvenes sacerdotes. Con su ayuda pudo en pocos años propagar entre el clero joven las *ideas romanas*, no obstante la resistencia de la jerarquía y la reserva de muchos sacerdotes de más edad, a los que chocaba la fogosidad de aquellos innovadores, ya que tales jóvenes clérigos se mofaban del sentido de la justa medida, tan caro a sus maestros sulpicianos.

Los obispos no sólo estaban exasperados por la inconveniencia con que los trataban aquellos jóvenes clérigos, que no tenían

---

10. Sobre Lamennais, v. p. 375.

mandato alguno, sino que además observaban con inquietud —y no sin razón— la evolución de un movimiento, en el que veían la expresión de una anarquía clerical, que exaltaba a un soberano residente lejos para poder mejor prescindir de un legítimo superior inmediato. Sin embargo, muchos de ellos, sobre todo los más jóvenes, estaban convencidos de que el sistema galicano resultaba ya anticuado. Esto se puso de manifiesto cuando Frayssinous, ministro de asuntos eclesiásticos y autor de una obra clásica y a la vez sumamente moderada sobre *Les vrais principes de l'Église gallicane*, el año 1826, trató de imponer una declaración del episcopado contra las tesis de Lamennais. Los resultados de esta consulta mostraron hasta qué grado, ya a partir de aquella época, habían comenzado a tambalearse en el episcopado francés los principios del galicanismo, incluso de la corriente más moderada.

Precisamente porque en Roma se conocía el curso inevitable de aquellos acontecimientos, se prefirió dejar madurar tranquilamente las cosas sin inmiscuirse precipitadamente, lo cual hubiera podido dar lugar a un empecinamiento de los obispos. Este silencio diplomático de la santa sede, que además no quería herir al piadoso rey Carlos x y se negaba a prestar apoyo abiertamente a los que defendían su causa en Francia, fue a ojos vistas una amarga decepción para Lamennais. La prudencia romana [11] se explica además por otra razón: los teólogos romanos, que estaban descontentos de la obra *Du Pape*, de de Maistre, que había sido acogida en Roma con gran reserva, también lo estaban ahora por una exposición de la doctrina ultramontana que no asignaba plenamente su puesto a la institución divina positiva y que, además, con excesivas distinciones en el ámbito del derecho canónico, o en la exacta exposición de las relaciones entre el pontificado y el episcopado, aparecía bastante deficiente. Así Roma, sin comprometerse con una aprobación expresa, se limitó a acoger con satisfacción el boletín en el que el nuncio de París [12] informaba sobre los progresos regulares del movimiento ultramontano entre el clero y los seglares más devotos [13].

---

11. Sobre este punto, cf. COLAPIETRA 443-447 y —tocante a J. de Maistre— J. LEVIE y J. CHETAIL, l.c. (p. 201, nota 9) XXX-XXXIV.

12. Que por su parte se comportó muy inteligentemente (cf. L. LAMBRUSCHINI, *La mia nunziatura di Francia*, [Bolonia 1934], 50-55).

13. El nuncio de España transmitió análogos informes. En la Universidad de Se-

Si bien el renacimiento del ultramontanismo que se produjo por el mismo tiempo en los países de habla alemana (cf. cap. VII) se desarrolló con más moderación y lentitud, fue, sin embargo, un hecho innegable y tanto más digno de notarse, por cuanto que para ello hubo que cubrir un camino más largo. Había que superar no sólo los puntos de vista en general muy moderados de la escuela de San Sulpicio, sino además los mucho más radicales y francamente episcopalistas de Febronius y de los canonistas josefinistas; aparte de esto, los obispos alemanes se habían mostrado durante largo tiempo mucho más independientes frente a la curia romana que el episcopado francés.

Mientras que ahora la secularización hacía que se tambalease el poder de los arzobispos del valle del Rin, otrora tan arrogantes en sus relaciones con la santa sede, las numerosas y prolongadas vacantes de sedes episcopales originadas tras 20 años de guerra y como consecuencia de desmembramientos territoriales forzaron a muchos a solicitar dispensas a Roma, que hasta entonces se habían reservado los obispos; los acontecimientos condujeron a un redescubrimiento de la tesis teológica del episcopado universal del papa. Por otro lado, tras el congreso de Viena, diferentes gobiernos, que querían evitar tener como antagonista a una Iglesia fuerte y unida, estimaron prudente no favorecer la reorganización de una Iglesia nacional alemana propugnada por quienes ansiaban volver al *ancien régime*. Era preferible regular la situación de sus súbditos católicos mediante acuerdos con la santa sede, que parecía todavía débil y lejana; con ello se subrayaba prácticamente la extensión de los derechos del papa en la Iglesia.

En adelante se fueron produciendo condiciones más propicias para el despertar del ultramontanismo en Alemania. Las primeras señales de ello se pueden observar en los diferentes círculos que caracterizan la restauración católica en Alemania desde comienzos del siglo: el círculo de Viena en torno a Clemens Maria Hofbauer y al convertido Friedrich Schlegel; los de Münster y Munich, en

villa, por ejemplo, tras la restauración de 1823 por Fernando VII, las obras del canonista romano Devoti remplazaron a las de Van Espen y Tamburini.

los que la corte de la princesa Gallitzin, como también Görres y sus amigos, cargaban el acento sobre la reunión con Roma como factor de la regeneración católica en Alemania; finalmente, y sobre todo, el círculo de Maguncia y un grupo alsaciano: el obispo de Colmar, el rector de seminario Liebermann y el profesor Räss, que habían recibido su formación en los jesuitas de Estrasburgo, los cuales se hallaban fuera de la tradición galicana y febroniana. Querían formar al clero en un espíritu romano y marcadamente antiprotestante, y con este fin propagaron las tesis ultramontanas de Belarmino mediante la enseñanza en los seminarios y los artículos de vulgarización de su revista «Der Katholik».

Paulatinamente fue penetrando el punto de vista ultramontano en la enseñanza teológica, incluso en la de un Möhler, que no obstante su escaso interés por los aspectos jerárquicos de la Iglesia, procuraba sin embargo mostrar en el papa el centro vivo de la unidad de la Iglesia. También en la doctrina de algunos canonistas, que habían roto con la tradición josefinista y polemizaban contra las ideas de una Iglesia nacional alemana profesadas por Dalberg o Wessenberg, se dejaba sentir el influjo del ultramontanismo. Esto se observa en Frey, Schenkle y especialmente en Scheill, perteneciente a la nueva generación, el cual continuó la obra del mencionado en primer lugar y logró ganar para sus ideas a una parte del clero joven. Este movimiento fue abiertamente estimulado por el atrevido gesto de Pío VII, quien, tras largas vacilaciones, finalmente en 1820 tuvo el valor de poner en el índice los manuales de derecho canónico y de historia de la Iglesia, que desde hacía 30 años, se habían utilizado en todas las universidades austríacas.

En contraposición al ultramontanismo radical francés, en la forma y en las ideas, de un Joseph de Maistre y de los adeptos de un Lamennais, este ultramontanismo alemán de las primeras décadas del siglo XIX fue muy moderado; era mucho más una reacción contra las posiciones extremas de Febronius y del josefinismo, que una reconciliación general con los teólogos y canonistas romanos sobre las prerrogativas del papa. Si bien numerosos obispos rechazaban la doctrina de la superioridad del concilio general sobre el papa, se creían sin embargo autorizados para regir sus diócesis sin recurrir a la curia romana y —sobre todo en el caso de los matrimonios mixtos— sin tomar en consideración las instrucciones

expresas de Roma, y para tomar por su cuenta toda una serie de medidas. De manera análoga, la gran parte de los teólogos eran contrarios a una concepción del primado romano que prácticamente habría concentrado el máximum de la autoridad eclesiástica en los despachos de la curia romana. Sin embargo, poco a poco logró imponerse en Alemania la tesis de la infalibilidad personal del papa. En un principio, la traducción alemana de la obra de Maistre, *Du Pape,* aparecida en 1822, influenció a algunos seglares que simpatizaban con las nuevas corrientes venidas de Francia, tanto más, cuanto que en su entusiasmo romántico idealizaban la constitución teocrática medieval y, aterrorizados por la anarquía intelectual surgida del racionalismo del siglo XVIII, de buena gana cargaban el acento sobre la necesidad de un magisterio que se expresara con autoridad absoluta. Estas tesis pasaron paulatinamente de los círculos de seglares al clero, hasta que finalmente, después de 1830, se introdujeron en algunas cátedras universitarias por obra de hombres como Klee o Phillips.

Católicos romanos y cristianos separados

El siglo XIX, a consecuencia de este entusiasmo ultramontano, que condujo a un endurecimiento confesional y a un repudio práctico de los cristianos separados de Roma, que se vieron relegados a las tinieblas del marginalismo, llegó al punto culminante de la mentalidad de *ghetto* en la historia de la Iglesia católica. No obstante, en el primer cuarto de siglo tanto la Iglesia católica como las otras confesiones cristianas experimentaron una revivificación de tendencias unionistas, cuyos motivos eran sin embargo diversos. En unos, sobre todo en Alemania y en Holanda, se trataba de manifestaciones del interconfesionalismo adogmático, que en el transcurso del siglo precedente se había desarrollado en círculos que habían entrado en contacto con la ilustración o el pietismo y que había sido reforzado todavía por la propensión romántica a dar la preferencia a la interioridad religiosa frente a los aspectos exactamente definidos del dogma y de la disciplina eclesiástica. Otros no tenían otra meta que la de reunir sobre todo discípulos de Cristo a fin de poder salir mejor al paso a los peligros de seculariza-

ción de la sociedad moderna y al progreso del racionalismo; otros, que en realidad pertenecían también a veces al grupo que acabamos de mencionar, propagaban la unidad religiosa en Europa[14] como el mejor medio de contrarrestar el progreso de la ideología revolucionaria.

Sin embargo, mientras que algunos, siguiendo las concepciones de la santa alianza, enfocaban esta unidad como una agrupación de todos los cristianos, independientemente de fronteras y de vínculos confesionales, otros, como por ejemplo Bonald, de Maistre y Lamennais en Francia, se trataba de acelerar el *retorno* de las *sectas* separadas a *la unidad católica universal*, ya que, según su modo de ver, la Iglesia romana basada en el principio de autoridad representaba «el único baluarte utilizable contra el ateísmo en la religión y contra el individualismo en la política».

Consideraciones de este estilo fueron de hecho las que motivaron toda una serie de conversiones a la Iglesia romana, sobre todo en Alemania, donde desempeñó cierto papel el entusiasmo por la edad media, como también en la aristocracia rusa. Algunos han creído descubrir aquí los primeros indicios de un movimiento que todavía seguiría propagándose en el transcurso de los años. Hubo incluso quienes —animados probablemente en sus esperanzas utópicas por los rumores tocante a proyectos de aproximación atribuidos a los zares Pablo I y Alejandro I[15]— creían posible la integración de la Iglesia rusa en la romana[16].

También con respecto a los protestantes de Francia, donde incluso bajo el imperio corrieron rumores de una fusión o absorción, apenas si se logró evitar una apologética triunfalista; ejemplo de ello debía ser, para la siguiente generación, la tesis propagada por el catalán Balmes en su obra de cuatro tomos *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1841-44), según la cual el pro-

---

14. Éste es el título de un artículo de Bonald publicado en 1806. Cf. *Oeuvres* VII, [Bruselas 1845], 164-202).

15. Sobre Pablo I, cf. M.J. ROUËT DE JOURNEL, RHE 55 (1960) 838-863. Sobre Alejandro I, cf. BOUDOU I, 131-139, WINTER, *Russland* II, 205-207, y *Lettres du Général Michaud à Nicolas Ier: L'Unité de l'Église* (1937) 129-133.

16. Igualmente el sacerdote bávaro H.J. SCHMITT, que en 1824 publicó *Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Ein Entwurft zur Vereinigung beider Kirchen*. Algún tiempo más tarde, el sacerdote francés L. Bautain entabló una correspondencia de tono muy irénico con dos pensadores rusos (cf. E. BAUDIN, RevSR 2 [1922] 393-410, 3 [1923] 1-23).

testantismo destruye todas las virtudes sociales, mientras que el catolicismo las fomenta. En Irlanda, sin embargo, el obispo Doyle sugirió en 1826 al gobierno poner en marcha los coloquios teológicos entre anglicanos y católicos, que él quería practicar en un espíritu de irenismo y de rivalidad intelectual. Cierto que en Alemania los círculos ultramontanos, en los que se sentía preocupación por tendencias sincretistas y de indiferentismo doctrinal, se cultivó una cierta apologética de controversia; pero diversamente, como por ejemplo en Francfort en torno a Schlegel y al historiador Boehmer, se iniciaron contrariamente a esto diálogos que se continuaron hasta mediados del siglo y mostraron un serio empeño en superar las divergencias en un espíritu que presagiaba ya el ecumenismo moderno[17]. En este mismo espíritu estaba concebida también la obra de Sailer[18], que traspasaba las fronteras del mundo católico y cuyo autor contaba entre sus amigos a numerosos protestantes. La obra eclesiológica de J.A. Möhler[19] fue indudablemente la más fecunda contribución de Alemania a la unión cristiana a comienzos del siglo XIX, aun cuando la mayor parte de sus frutos sólo madurarían en época más tardía. Con la lectura de los padres de la Iglesia había recuperado Möhler un concepto de la Iglesia que hacía tiempo había sido olvidado por la teología; en ella la Iglesia se presenta como una unidad dinámica que engloba todas las diferencias y posee una afinidad interna con todas ellas.

Es verdad que en Roma se seguía con especial interés el movimiento de conversiones que caracterizó los primeros decenios del siglo, como también el hecho de acudir a Roma un número creciente de visitantes no católicos, en lo cual se veía un indicio de la disminución de los prejuicios antipapales. Si bien la sede apostólica habría gustado de verse de nuevo como el centro de la unidad cristiana, se vacilaba antes de tomar medidas que pudiesen provocar descontento en Londres o en San Petersburgo. Cuando en 1822 los griegos, tras la primera sublevación contra los turcos, buscaron el apoyo de Roma, Pío VII no osó inmiscuirse en su asunto[20], y cuando en 1829 Chateaubriand invitó a León XII a ponerse a la

17. Algunos ejemplos en A. MOUCHOUX, *L'Allemagne devant les lettres françaises de 1814 à 1835*, Toulouse 1953, 315-316.
18. Cf. infra, p. 367s.
19. Cf. infra, p. 405.
20. E. DUHAUT-LHÉRITIER, *Histoire diplomatique de la Grèce*, I, París 1925, 208-213.

cabeza de un vasto movimiento por la unidad cristiana mediante algunas concesiones en el ámbito de la disciplina, le respondió el papa: «Primero deben madurar las cosas, y Dios mismo tiene que consumar su obra. Los papas sólo pueden aguardar» [21]. Los papas, en cambio, no vacilaron en proceder contra todo lo que hubiese podido fomentar una confusión pancristiana; ésta fue sobre todo la razón de la actitud negativa de la santa sede frente a las sociedades bíblicas; aquí apareció muy claro que el pontificado de aquel tiempo no quería procurar la restauración de la Iglesia católica por el camino del auténtico ecumenismo.

V. La alianza del trono y del altar en Francia

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: Sobre la legislación y los discursos palamentarios, véase la bibliografía general. Para esta época existen numerosas memorias e intercambios epistolares (cf. G. de Bertier, *La Restauration* 462), especialmente del card. Lambruschini, *La mia nunziatura di Francia,* Bolonia 1934, y L. de Carné, *Souvenirs de ma jeunesse,* París 1872, así como la correspondencia de Lamennais, la cual es, no obstante, bastante discutida (v. la bibliografía del cap. xiv). Los principales periódicos y revistas son: «L'Ami de la Religion et du Roi», «Le Drapeau blanc», «Le Journal des débats», «La Quotidienne», «Le Mémorial Catholique». Se conservan además numerosos opúsculos (véase *Catalogue de l'Histoire de France* de la Biblioteca nacional de París, iii, 280-554 y xi, 230-292.

Hay que completar las fuentes con los numerosos documentos no publicados existentes en los Archives Nationales de París (sobre todo la serie F19), los archivos de los departamentos y las diócesis, y los archivos vaticanos (v. G. de Bertier, *L'histoire religieuse de la Restauration aux Archives du Vatican,* RHEF 38 (1952) 77-89).

BIBLIOGRAFÍA: General: Junto con las obras de Schmidlin PG, i, 178-186, 394-405, Leflon (328-336, 393-401), Debidour, *Histoire* ii, 325-412, Brugerette i, 1-62, Dansette i, 233-284, Gurian 76-101, Dupeux 103-129, Rémond 25-59, véase sobre todo HistCathFr iii, 219-293, Ch. Pouthas, *L'Église de France sous la Monarchie constitutionelle* (Cours de Sor-

21. *Mémoires d'Outre-Tombe,* ed. Garnier, v, 110-112.

bonne), París 1942, y G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration,* París [2]1963, en especial 299-326. Además, E. DE GUICHEN, *La France morale et religieuse sous la Restauration,* 2 vols., París 1911; S. CHARLÉTY, *La Restauration,* París 1921; F. ARTZ, *France under the Bourbon Restauration,* Cambridge 1931; P. DUDON, RHEF 20 (1934) 79-114.

Aspectos peculiares: P. POUTHAS, *Le clergé sous la Monarchie constitutionelle,* RHEF 29 (1943) 19-53; P. BROUTIN, *La piété sacerdotale au début du XIXe s.,* RAM 20 (1939) 158-180; R. LIMOUZIN-LAMOTHE, BLE 55 (1954) 144-163; H. FORESTIER, «Annales de Bourgogne» 28 (1956) 195-203; BURNICHON I; E. PISCITELLI, *Lasmbruschini e alcune fasi della sua attività diplomatica,* RStRis 40 (1953) 158-182; COLAPIETRA 73-74, 371-379, 387-398, 413-417, 431-443; D. ROBERT, *Les Églises réformées en France, 1800-1830,* París 1961; 2 partes, en espec. 446-461. Sobre el movimiento anticlerical, WEILL. *Histoire* 11-55, MELLOR 262-279; R. CASANOVA, *Montlosier et le Parti prêtre,* París 1970.

Cuestiones de enseñanza: R. SEVRIN, *L'Enseignement primaire en France sous la Restauration,* París 1933; GRIMAUD; A. GARNIER, *Frayssinous, son rôle dans l'Université sous la Restauration,* París 1925; id., *Les ordonnances du 16 jouin 1828,* París 1919; R. LIMOUZIN-LAMOTHE, «Annales du Midi» 65 (1953) 457-474, 69 (1957) 259-265; G. DE BERTIER, RHEF 46 (1960) 70-78.

Misiones: E. SEVRIN, *Les missions religieuses en France sous la Restauration,* 2 vols., París 1948-59; A. OMODEO, *Aspetti del cattolicesimo della Restaurazione,* Turín 1946, 11-78; G. RICHARD, «Annales de l'Est», serie 5.ª, 10 (1959) 39-71.

Biografías: Existen numerosas biografías de obispos y fundadores de comunidades religiosas, pero muchas de ellas son poco críticas; entre las que puede utilizar el historiador, véanse CH. BAILLÉ, *Le cardinal de Rohan-Chabot,* París 1904; A. GARNIER, *Frayssinous* (v. antes); J. DISSARD, *Mgr. Ch.-Fr. d'Aviau,* Burdeos 1953; E. SEVRIN, *Mgr. Clausel de Montals, évêque de Chartres,* I, París 1955; J. LEFLON, *E. de Mazenod,* II, París 1960; A.P. LAVEILLE, *Jean-Marie de Lamennais,* 2 vols., París 1903.

Monografías: sólo algunas se relacionan con acontecimientos *locales.* V.P. GENEVRAY, *L'Administration et la vie ecclésiastique dans le grand diocése de Toulouse,* Toulouse 1943; P. GUILLAUME, *Essai sur la vie religieuse dans l'Orléanais de 1801 à 1878,* Orleans 1959; P. LEUILLOT, *L'Alsace au début de XIXe s.,* III, París 1960, en espec. 1-154; J. VIDALENC, *Le départemant de l'Eure sous la Monarchie constitutionelle,* París 1952, en espec. 546-602; P. HUOT-PLEUROUX, *Le recrutement sacerdotal dans la diocèse de Besançon de 1801 à 1960,* Besançon 1966; M. FAUGERAS, *Le diocèse de Nantes sous la Monarchie censitaire,* 2 vols., Fontenay 1964.

La historia eclesiástica de la restauración en Francia —enfocada durante largo tiempo sólo a través del prisma deformante de apasionamientos ideológicos— ha venido a ser, poco a poco, objeto de auténticos trabajos científicos. Éstos, si bien constatan las ingenuas e ilusorias aspiraciones de un clero que creía poder recobrar con el apoyo de la nobleza dominante la posición privilegiada de que gozaba antes de 1789, pero que a los ojos de las clases pujantes se había comprometido por su inteligencia con la reacción política y social, sin embargo ilustran al mismo tiempo la labor constructiva —eclesiástica e intelectual— de estos 15 años, que fue coronada con un éxito duradero.

La restauración del Estado católico

«El trono de san Luis sin la religión de san Luis es una idea absurda.» Esta afirmación de Chateaubriand, que rompe con el ideal de aquellos que en el siglo XVIII trataban de dar nueva vida a la institución monárquica mediante una transformación conforme al modelo de los enciclopedistas, responde a una mentalidad que se extiende mucho más allá de los círculos de emigrantes. Mientras que algunos, por convicción religiosa (durante las tribulaciones de la revolución se habían convertido muchos a la religión) pensaban que el primer deber de un soberano era el de conducir a sus súbditos a Dios, otros, en cambio, en base a su realismo político, llegaron a la convicción de que la mejor protección del trono reside en la fuerza social que representa el catolicismo. Mediante la integración de su filosofía política y social de la contrarrevolución en una perspectiva religiosa, se unían para trabajar en común en el restablecimiento del antiguo sistema eclesiástico, de una Iglesia fuerte y respetada en un Estado oficialmente cristiano. Esta política, sin embargo, sostenida por los ultras hasta sus últimas consecuencias, debía tomar en consideración liberal, que si bien estaba escasamente representada en el parlamento, gozaba de fuertes posiciones en el país. Así pues, quedó intacto el código civil de orientación individualista y liberal, que por tanto determinaría durante un siglo la vida religiosa y moral del país, entre otras cosas mediante la aceleración del control de la natalidad, que se había

iniciado en el siglo precedente. En diferentes terrenos era necesaria muy en general una política de equilibrio. Por esto, no obstante la moderación practicada por la mayoría de los obispos concordatarios, numerosos prelados y sobre todo periodistas católicos lamentaban en términos a veces exasperados la debilidad del gobierno tocante al apoyo de la Iglesia. De hecho, no obstante, y de derecho se otorgaban a la Iglesia considerables ventajas por parte del gobierno.

Luis XVIII, inmediatamente después de su regreso el año 1814, elevó de nuevo el catolicismo a religión del Estado y adoptó diferentes medidas (como, por ejemplo, la obligación de santificar el domingo). Además, se iban abriendo paso tendencias en favor de la abolición de la libertad religiosa, así como de la restitución de los bienes del clero. El año siguiente la cámara llamada *chambre introuvable,* porque desbordaba todas las expectativas del partido legitimista) prohibió el divorcio y trató de devolver al clero las funciones del registro civil y de confiarle de nuevo la educación nacional. Al mismo tiempo, por manejos de los representantes de la *Petite Église,* que inspiraban la entera política de la primera restauración, se pusieron en marcha negociaciones secretas que debían conducir a la anulación del concordato de 1801 y a la vuelta a las disposiciones del concordato de 1516, así como a la reerección de las antiguas diócesis suprimidas y a la renovación del episcopado nombrado por Napoleón. Pío VII y los *zelanti* de su contorno perseguían un nuevo acuerdo más favorable para la Iglesia, que diera lugar a la supresión de los llamados artículos orgánicos. La santa sede, sin embargo, quería evitar dar con ello la sensación de haberse equivocado y de desaprobar ahora sus negociaciones con el usurpador, ni tampoco quería volver sin más al antiguo estatuto de la Iglesia de Francia, demasiado apegada al galicanismo. Además, Consalvi enjuiciaba con gran excepticismo la conveniencia de una contrarrevolución de tan vasto alcance. Al cabo de tres años de arduas negociaciones, el 11 de junio de 1817 se llegó a un compromiso, el cual, pese a la imprecisión intencionada de muchas de sus estipulaciones, en conjunto significaba un triunfo para Roma y volvía a erigir 42 de las diócesis suprimidas[1]. Pero la reacción

1. Texto MiscMercati I, 597-601.

de los juristas galicanos y de la opinión liberal fue tal, que el gobierno hubo de renunciar a someter el acuerdo a la aprobación por las dos cámaras; con ello vino a hallarse en una situación muy espinosa frente a Roma. La hábil mediación del hijo de Portalis y la promesa del rey de ir elevando el número de las diócesis de 50 a 80 (que se realizó a partir de octubre de 1822) indujeron a Pío VII a renunciar a un nuevo concordato. Se volvió al concordato de 1801, que así, paradójicamente, resultó salvado por las excesivas exigencias de los ultras.

El fracaso del concordato de 1817 se explica por el hecho de que, en aquellos años, Luis XVIII, por consejo de Decazes, trataba de reconciliarse con la opinión liberal, de modo que el gobierno, no obstante su buena voluntad por mejorar la situación material y jurídica de la Iglesia católica, trató en primer lugar de salvaguardar la independencia del Estado con respecto al clero, con lo cual se vio impedida la plena realización del programa de los ultras. Tras el asesinato del príncipe heredero (13 de febrero de 1820) volvió, sin embargo, a cobrar nuevo ímpetu la resistencia del clero y de la nobleza. Ésta se expresó sobre todo en regateos con los protestantes, luego en la ley de prensa de marzo de 1822, que prohibía bajo sanciones penales los ultrajes contra la religión, y en un creciente influjo de la Iglesia en la escuela. Esta reacción se intensificó todavía más con la elevación al trono de Carlos X (septiembre de 1824), prototipo del emigrante convertido a la religiosidad, que «expió los irreflexivos extravíos de su juventud con los irreflexivos ejercicios de devoción de su edad avanzada» (Dansette) y cuya coronación en Reims apareció como un símbolo y un programa.

Esta política clerical fue apoyada por la prensa religiosa, que llevó todavía mucho más lejos sus exigencias, como también por la sociedad secreta ultramonárquica y religiosa, una especie de contramasonería, que se llamó *Association des bannières* o Caballeros de la fe[2]. Su supremo objetivo era el servicio a la religión y a la monarquía. Sin embargo, no tardaron en infiltrarse cierto número de elementos ambiciosos en su seno. Durante los primeros años de la restauración ejerció un secreto gobierno en regla y hasta 1826,

---

2 Cf. p. 379.

año de su disolución, no contenta con procurar la plena cristianización de las instituciones mediante reformas legales, trabajó incansablemente para la conquista de la administración, cubrió con sus correligionarios todos los puestos de influencia y dio a entender claramente que, para ella, el celo religioso era el prerrequisito más importante para la investidura de cargos de influencia.

Consolidación de la jerarquía eclesiástica

Paralelamente a esta acción pública tan discutible, que muy pronto se volvió contra la misma Iglesia a la que pretendía servir, de forma menos espectacular, pero mucho más provechosa, se desarrolló la obra de reconstrucción propiamente eclesiástica, comenzada en 1801.

Esta obra se llevó a cabo bajo la dirección de un episcopado que, a causa de las vacantes producidas por defunción, así como por la creación de 30 nuevas sedes, podía ser depurado rápidamente (de 90 obispos nombrados entre 1815 y 1830, 70 pertenecían a la nobleza). En términos generales, estos obispos de la restauración, escogidos por la *grande aumônerie* sobre todo en los círculos de emigrantes y de entre los sacerdotes que habían opuesto resistencia a Napoleón, se distinguían sin embargo sensiblemente de los obispos del *ancien régime*. Análogamente a los obispos napoleónicos, eran primordialmente administradores probos, aunque tenían demasiado poco contacto con su pueblo y sus sacerdotes; demasiado ancianos, eran de costumbres irreprochables y desempeñaban los deberes de su cargo con celo, aunque no siempre con inteligencia. Dupanloup, versado en la materia, alababa el celo de estos obispos para la recuperación de posiciones perdidas, mientras que Foisset deploraba la falta de iniciativas pastorales adaptadas a la situación («No se emprendió nada para impedir que el siglo XIX fuera una continuación del XVIII.») En vista de una sociedad incapaz de reconocer que el cuarto de siglo pasado distaba mucho de haber sido un mero episodio, aquel episcopado no estaba en modo alguno a la altura de la situación.

Una de las tareas más importantes era remediar la falta de sacerdotes, y en este aspecto se lograron éxitos considerables. Con la

ayuda del gobierno, que proporcionó sumas relevantes[3] destinadas a la creación de becas para seminaristas y para una mejor retribución del clero, en pocos años lograron los obispos dominar la crítica situación existente. Mirando las cosas superficialmente, el número de 36 000 sacerdotes en Francia en 1814, aun representando sólo la mitad de los existentes en 1789, puede parecer suficiente para una población de 30 millones de habitantes; hay, sin embargo, que tener en cuenta que muchos de aquellos sacerdotes eran ya muy ancianos (sólo el 4 % no llegaban a los 40 años). Las medidas tomadas para remediar este estado de cosas contribuyeron a mejorar la situación. El número de ordenaciones fue aumentando año tras año (918 en 1815, 1400 en 1820, 1620 en 1825, 2357 en 1830; esta última cifra representó un punto culminante absoluto que ya no se llegó a rebasar). La media de edad del clero bajó, y a partir de 1825 se registró un ligero aumento del número de sacerdotes.

El joven clero, la mayor parte de origen campesino, se sintió a veces atraído por una carrera adornada de un nuevo prestigio por el Estado; sin embargo, un Juan María Vianney[4], nombrado en 1818 párroco de Ars, no era ni con mucho el único que tomaba en serio sus deberes pastorales. Muchos sacerdotes procedían de familias de fuerte tradición religiosa, que habían pasado por las pruebas de la revolución, y se sintieron llamados al contacto con sacerdotes inflexibles y severos de la resistencia. En los seminarios reorganizados, donde todavía predominaba el influjo de San Sulpicio, recibían una sólida formación ascética que proporcionaba a los sacerdotes franceses un nivel relativamente elevado en comparación con los de los países vecinos. Algunos obispos trataron, además, de mantener este nivel mediante la organización de días de retiro y de conferencias sacerdotales. Sin embargo, en cuestiones de cultura humanística y hasta teológica, la formación de estos sacerdotes, incluso en las ciudades, no parecía rebasar la mediocridad; esto se explica por el modesto nivel de los estudios en los

3. El presupuesto de la Iglesia se fue elevando poco a poco de 12 a 33 millones al año. Al mismo tiempo también se incrementaron considerablemente las donaciones de los fieles (42 millones frente a 2,5 millones durante el imperio) y fueron favorecidas por la ley de 2 de enero de 1817, que permitió la compra de inmuebles y la aceptación de legados.

4. R. FOURREY, *Le curé d'Ars authentique*, París 1964.

seminarios y por la total destrucción de los estudios medios eclesiásticos por la revolución[5]. Bautain y Lamennais y los pocos sacerdotes que se reunían en torno a ellos eran raros y además autodidactas, con todas las insuficiencias resultantes de esta circunstancia[6]. Los obispos que, como Trévern en Estrasburgo, trataron de salir al paso a aquella situación desventajosa, en un tiempo de extraordinaria ebullición intelectual, eran más bien excepciones.

Bajo este respecto, los sacerdotes regulares no podían compensar las deficiencias del clero, ya que entre las antiguas órdenes intelectuales sólo los jesuitas destacaban en la Francia de la restauración. Éstos eran todavía pocos en número y estaban totalmente acaparados por la reorganización de sus colegios y por las misiones populares. Las congregaciones, en cambio, que se dedicaban a la escuela elemental y al cuidado de los enfermos, se hallaban en pleno florecimiento, principalmente en el este y sudeste del país y todavía más en el oeste. En 1815 había ya 14 226 religiosas, repartidas en 43 congregaciones con 1829 casas, y en 1830 eran 24 995 de 65 congregaciones con 2875 casas. El rápido crecimiento de las congregaciones locales[7], explicable por el aislamiento en que todavía vivían algunas provincias, por el empeño de los obispos en mantenerse señores en sus territorios y por la estrechez de miras de algunos fundadores, acarreó lamentablemente un gran despilfarro de energías. También entre los hermanos consagrados a la escuela, que se hallaban igualmente en pleno desarrollo, podían registrarse numerosas fundaciones locales; aquí, sin embargo, reinaba mayor unidad. Tres congregaciones destacaban por una actividad especial: el instituto de los *Frères de l'instruction chrétienne*, de Ploërmel, en Bretaña[8], fundado en 1820 por Jean-Marie de Lamennais; los maristas, fundados en la misma época por Marcellin Champagnat en la región de Lyón, y sobre todo los Hermanos de las Escuelas cristianas, que no habían desaparecido nunca del todo y cuyo contingente se había cuadrupli-

---

5. Cf. p. 408ss (cap. XIV).

6. Sobre Bautain, cf. cap. XV, p. 408s; sobre Lamennais, cf. bibl. p. 375. Sobre el movimiento lamennaisiano cf. también 411-415, 440-444.

7. Lista, incompleta, en NRTh 82 (1960) 609-610; sobre las congregaciones de hermanos, cf. ibid. 612.

8. H.C. RULON - PH. FRIOT, *Histoire des méthodes et des manuels scolaires utilisés dans l'Institut des Frères de Ploërmel*, París 1962.

cado en 15 años. Tras estas congregaciones reconocidas oficialmente *(d'utilité publique)* emergían de nuevo cautamente —no obstante la desaprobación de ciertos obispos galicanos, que se oponían a toda reglamentación excepcional— y al margen de la ley[9] antiguas congregaciones; otras se constituían de nuevo, sin cuidarse demasiado de la legislación regalista adoptada por Napoleón, que el gobierno no osaba suprimir, aunque atenuaba sus efectos, especialmente con una ley de 1825, que por su carácter moderado subsistió hasta fines del siglo.

Tentativa de reconquista de la sociedad y reacciones anticlericales

Ventajas administrativas y legales para el clero, elección unilateral de los funcionarios, reorganización de las estructuras eclesiásticas, todo esto apuntaba en parte a la consolidación de la monarquía; en la mente de la Iglesia, sin embargo, el primer objetivo seguía siendo la recristianización de la sociedad. Dado que sólo disponemos de pocas monografías, no es posible fijar con exactitud el grado de descristianización en la Francia del año 1815. Sin embargo, en general se puede decir lo siguiente: A pesar de la renovación religiosa que siguió al concordato de 1801, las continuas guerras, el sistema de difamación que se había desarrollado desde el desacuerdo de Napoleón con el papa, y el descontento que había surgido de las torpezas de la primera restauración y de su explotación desenfrenada durante los cien días, habían puesto a la Iglesia en una situación verdaderamente difícil. Naturalmente, la situación variaba mucho según las regiones. Mientras que, por ejemplo, en Périgueux ya no quedaba ningún habitante masculino que practicara religiosamente, la población de Marsella era todavía muy religiosa, y mientras que ciertos departamentos rurales, como Yonne o Charente, arrojaban ya un número considerable de niños sin bautizar, otros, en cambio, estaban todavía escasamente afectados por tales fenómenos; esto ocurría sobre todo en determinadas regiones

9. Es variable la actitud de las autoridades locales según las regiones y el tiempo. Véase, por ejemplo, F. TAVERNIER, *L'affaire des capucins à Aix et à Marseille*, «Provence historique» 8 (1958) 235-264.

marginales, como, por ejemplo, el Norte, la Vendée y Anjou, Aquitania, Provenza, el Franco-Condado, Lorena y Alsacia. En general se puede decir que la vieja aristocracia, así como algunas personas cultas, propendían a volver a la antigua fe, mientras que las profesiones liberales y los notables de provincias continuaban en franca hostilidad con el clero, y en el mundo del comercio y de la industria estaba generalmente propagada la indiferencia religiosa. Por el contrario, la masa del pueblo siguió adicta a las usanzas cristianas no sólo en el campo, sino también en muchas ciudades de provincias. Sin embargo, había una profunda ignorancia religiosa, la moral había decaído sensiblemente y la práctica de los sacramentos había desaparecido casi totalmente, sobre todo entre los hombres [10]. Las masas estaban además influenciadas por la prensa librepensadora que se leía en voz alta en las tabernas, así como por la mala literatura de pacotilla propagada por vendedores ambulantes. En una palabra: la situación era, si ya no tan catastrófica, como podía leerse en algunas pastorales, por lo menos inquietante. Juntamente con el amplio movimiento de las obras apostólicas, del que se volverá a hablar más adelante [11], la Iglesia de Francia contaba sobre todo con dos recursos importantes para recuperar aquella sociedad que amenazaba con escabullírsele: la educación cristiana de la juventud y las misiones populares para los adultos.

Por la convicción de que la recristianización del pueblo debe comenzar en la escuela elemental se explica la actitud hostil del clero frente a la «instrucción mixta» [12], como también el florecimiento de las congregaciones enseñantes arriba mencionadas. Su acción quedó facilitada mediante diversas medidas legislativas que asignaban al clero un papel importante en la organización de las escuelas municipales, principalmente mediante el edicto de 2 de abril de 1824, que sometía al control de la Iglesia toda la enseñanza elemental. Pero la Iglesia se interesaba sobre todo por las escuelas de segunda enseñanza, en los que se educaba a la futura clase dirigente. Se habría visto con gran satisfacción que la restau-

10. La situación es especialmente mala en París. El nuncio Macchi escribía en 1826: «En París, escasamente un octavo de la población practica su religión, y se duda si hay en la capital 10 000 cristianos practicantes».

11. Cf. infra cap. XIV, p. 377-381.

12. Cf. R. LIMOUZIN-LAMOTHE, BLE 57 (1956) 71-83.

ración hubiese devuelto a la Iglesia el monopolio de la enseñanza que, una vez perdido con la revolución, había sido asignado por Napoleón a la universidad. Este cambio no podía, sin embargo, efectuarse de la noche a la mañana. En adelante se procuró, aparte de la organización de una enseñanza secundaria puramente eclesiástica emprendida con connivencia de las autoridades y desarrollada al margen de la enseñanza estatal[13], dar sobre todo a esta última un carácter oficialmente religioso mediante una serie de disposiciones sucesivas. Se impuso la obligación, no sólo del catecismo, sino también de la misa cotidiana y de la confesión semanal; los capellanes alcanzaron gran autoridad; se emplearon, aunque en casos relativamente raros, algunos medios de presión con los jóvenes protestantes. Luego, Frayssinous, que desde 1822 se hallaba al frente de la enseñanza, procuró depurar las universidades y reemplazó, sobre todo en los puestos más importantes, a profesores cuya postura religiosa o monárquica parecía sospechosa, por clérigos (139 directores entre 309 y 66 profesores de filosofía entre 80 eran clérigos en 1818). Esta depuración de la universidad pareció dar buenos resultados en algunas ciudades menores, pero en muchas partes, sobre todo en París, fue un fracaso total: hipocresía por parte de los profesores y exasperación de los alumnos, que al abandonar aquellos institutos regios eran más hostiles a la religión que a su ingreso. Por la convicción de este fracaso, por lo menos parcial, del sistema proteccionista se explica también el éxito que coronó la acción de Lamennais en favor de la escuela libre[14], no obstante los recelos de la mayoría de los obispos, para quienes todo lo que en algún modo tuviera relación con el liberalismo era sospechoso por principio.

Por lo que atañe a las misiones populares, el método, que se remonta al siglo XVII, había vuelto a estar en uso ya bajo Napoleón, quien sin embargo lo suprimió al cabo de algunos años. En 1816 fue utilizado de nuevo con intensidad hasta entonces

13. Seminarios menores, en los que junto con futuros sacerdotes se aceptaban también jóvenes que querían seguir una carrera liberal; escuelas privadas organizadas por párracos; incluso institutos erigidos por religiosos, que por el decreto de 27 de febrero de 1821 fueron autorizados para impartir los mismos grados que los institutos regios. Se temía efectivamente la dañosa influencia que muchos institutistas procedentes de círculos liberales o progresistas pudieran ejercer sobre los niños de las familias cristianas.

14. Cf. p. 386s.

desconocida. Se fundaron diversas sociedades de misioneros diocesanos (en el sur, en Lyón, en Besançon, en Tours), la principal de las cuales era la de los *Prêtres des missions de France* de J.-B. Rauzan, de Burdeos. Algunas órdenes religiosas, los jesuitas, lazaristas, montfortianos, o sacerdotes independientes participaban en este apostolado. Estos celosos apóstoles, apoyados por la mayoría de los obispos y del clero parroquial, y a veces también por las autoridades civiles y militares, no desperdiciaron posibilidad alguna para actuar de manera espectacular con el fin de sacudir de su sopor a los incrédulos y reanimar la vida espiritual de los cristianos rutinarios, aunque también al mismo tiempo para estimularlos a la lealtad a los Borbones, ya que ellos mismos estaban convencidos de la solidaridad entre la monarquía y la religión. Esta reiterada confusión entre política y religión era un grave error sobre todo en un país dividido ideológicamente, y los misioneros hicieron resaltar con frecuencia, todavía más claramente, las divergencias existentes, en lugar de procurar acercar los espíritus. Su actitud provocativa para con los incrédulos, sus sermones sobre el restablecimiento de los bienes nacionales, sus improperios contra las fiestas de baile, así como sus autos de fe contra malos libros, que recordaban de forma desagradable a la inquisición, exasperaban a una minoría influyente y en definitiva fueron la razón del repudio que acompañaba a aquellas misiones, como también de la violenta reacción que después de 1830 se produjo contra las cruces de misión, con cuya erección teatral solían finalizar las ceremonias. Sin embargo, en un examen objetivo de la situación misionera, hay que reconocer que ésta registró —por lo menos inmediatamente— un éxito relativo. Aunque apenas si ejerció influjo en los círculos instruidos y hasta con sus excesos aumentó la hostilidad de éstos. Sin embargo, entre el pueblo sencillo, contribuyó en muchos lugares a retardar algún tiempo el proceso de secularización, aunque con excesiva frecuencia se cargaba el acento más sobre la pertenencia al orden católico profesada públicamente, que sobre la práctica ordenada de la fe. En algunos casos los misioneros, antes de despedirse, organizaban una obra de perseverancia, cuya actividad persistió todavía largo tiempo. Desde luego, no se logró el fin general de una efectiva recristianización de Francia; sin embar-

go, hay que tener en cuenta que, no obstante las apariencias, el número de misiones fue en realidad muy reducido: unas 1500 en 15 años, es decir, quizá 100 en un año, siendo 36.000 el número de las parroquias.

La erupción de odio y de violencia que el año 1830 acompañó la caída de los Borbones era sencillamente resultado de la creciente excitación de una oposición de quince años. La política provocante y desacertada de los ultras, que identificaban religión y contrarrevolución y querían subordinar el Estado a la Iglesia, suscitó la rivalidad de la Francia joven, que se hallaba en trance de traspasar el umbral de la edad adulta y que no había conocido el antiguo régimen, como también la de los sobrevivientes del antiguo parlamentarismo galicano. Los liberales formaban sólo una minoría, pequeña, sí, pero muy dinámica; éstos, por una hostilidad progresista contra la religión y con la intención de herir así también al trono, solidario con la reacción clerical, procuraban con todos los medios minar la actividad del clero. Se propagaban entre la pequeña burguesía y hasta en las aldeas más remotas, ediciones baratas de los enciclopedistas: 2 740 000 ejemplares de 1817 a 1824, o sea, mucho más que en todo el siglo XVIII[15]. La prensa liberal informaba diariamente a sus lectores sobre testimonios de la intolerancia o sobre escándalos del clero. El panfletista Paul-Louis Courrier y el cancionista Béranger apoyaban con su talento esta lucha encarnizada. Una solicitud generalizada por el mantenimiento de la primacía del Estado frente a la Iglesia, opuesta al partido de los sacerdotes, les granjeaba el apoyo de la corriente moderada de los monárquicos constitucionales, que gozaban de gran influjo en la cámara de los pares, en la academia, en la magistratura y en la universidad. Además, la inquietud de los epígonos de la tradición jansenista ante la actividad cada vez mayor de las congregaciones ultramontanas, movió algunos galicanos a adherirse a la oposición anticlerical. Incluso un viejo noble católico, el conde de Montlosier, que era un fanático galicanista, se puso en 1826 al frente de la campaña contra los jesuitas, que para muchos eran el símbolo de la sumisión del Estado al pontificado.

---

15. Cifras exactas en «Le Mémorial catholique», de mayo de 1825 (III, 261-299).

La disolución de la mayoría ultramonárquica en las elecciones de 1827 y el relevo del gabinete Martignac por Villèle garantizó a este empeño un primer triunfo, con el edicto de 21 de abril de 1828, que volvió a retirar a los obispos parte de los poderes de 1824 relativos a la escuela elemental, y sobre todo con el edicto de 16 de junio, que excluía de la enseñanza a los miembros de las órdenes no autorizadas y organizó los pequeños seminarios de forma que no pudiesen convertirse en institutos de segunda enseñanza. Estas medidas eran desde luego restringidas; sin embargo, la oposición saltaba de júbilo: «Se ha roto el cetro de la inquisición». Si bien los jesuitas se dispersaron sigilosamente, el episcopado, en cambio, azuzado por la prensa de derechas, comenzó a reaccionar con firmeza. León XII, no obstante, hábilmente influenciado por el embajador de Carlos X, no quiso agravar todavía más las dificultades de un soberano tan devoto a la Iglesia y exhortó a los obispos a condescender, satisfecho, al mismo tiempo, por la ocasión que se le brindaba de ejercer su autoridad pontificia sobre el alto clero francés. Además, el gobierno se mostró tolerante en la aplicación de la ley [16]. Con todo, esta primera derrota del partido de los sacerdotes distó mucho de acallar a la oposición liberal; por el contrario, la excitó todavía más.

Balance de la restauración

El celo de los ultras y del partido de los devotos, con frecuencia mal aconsejado por la nunciatura, no consiguió grandes resultados para la Iglesia a nivel de las instituciones. «Cada vez que se creía poder rebasar los límites trazados bajo presión en tiempos de Luis XVIII, poniendo la esperanza en una contrarrevolución social y religiosa, había que volver total o por lo menos aproximadamente a la solución napoleónica de la distinción entre las esferas de soberanía de la Iglesia y del Estado, ya que tal solución era a todas luces la que mejor respondía a la situa-

16. En Marsella, por ejemplo, todo continuó como antes (J. LEFLON, *Mazenod* II, 332-333). Igualmente en Lyón, donde las autoridades sólo bajo la monarquía de julio urgieron la ejecución de las disposiciones (C. LATREILLE, «Revue d'histoire de Lyon» 11 [1912] 5-25).

ción del país modificada por la revolución»[17]. La violencia de la reacción anticlerical, que todavía se intensificó durante los 15 años de la restauración, y la lamentable mentalidad de la juventud estudiosa que había sido formada en los institutos regios sujetos al fuerte influjo de la Iglesia, bastaban para mostrar la nulidad de una política que creía poder modificar la mentalidad religiosa de los franceses, poniendo a disposición de la Iglesia el mecanismo administrativo centralizado creado por Napoleón. A las inconsideradas exigencias del clero, incapaz de analizar las causas sociológicas de la indiferencia religiosa de las masas populares o los verdaderos motivos de la irreligiosidad en los círculos intelectuales, vino a añadirse el imprudente recurso a los poderes seculares, con lo cual el clero se comprometió con el partido reaccionario. Con ello se infligió a la Iglesia un daño duradero.

No obstante, como ya lo hemos visto, el balance de la restauración bajo el respecto religioso no es en modo alguno negativo. Se llevó a cabo una importante labor de reconstrucción religiosa, de la que dan testimonio el rápido incremento de las ordenaciones sacerdotales, las innumerables fundaciones de órdenes consagradas al cuidado de los enfermos y a la enseñanza, la progresiva reorganización de la vida tradicional en las parroquias, el florecimiento de obras de caridad o de un apostolado a cuyo servicio se puso una élite de seglares, y finalmente numerosos casos de vuelta a la fe y a la práctica religiosa. En estos resultados no todo era meramente superficial, y la violencia de la reacción de los enemigos de la Iglesia parece confirmar todavía que Francia era en el año 1830 más cristiana que en 1815. No se debe, sin embargo, olvidar que la ayuda y protección del gobierno fue lo que hizo posible la reconstrucción de la Iglesia en Francia y, por lo menos en provincias, una importante y duradera transformación del clima espiritual. Así es posible preguntarse con razón, con G. de Bertier: «Sin estos 15 años de reconstrucción y de reconquista, ¿habría podido Francia mantener y desarrollar su entusiasmo por el servicio de caridad y el apostolado en la medida en que esto ocurrió durante el siglo XIX?»[18]. Un entusiasmo cuya irradiación a Europa y al mundo entero tuvo gran importancia

17. HistCathFr 250.
18. *La Restauration* 324

y justifica el puesto que los historiadores asignan a las diferentes manifestaciones de la vida católica de este país.

VI. El antiguo régimen en el sur de Europa

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *1. Italia:* SCHMIDLIN PG, I, 186-196, 425-426, 500-501; LEFLON 322-325, 402; S. FONTANA, *La controrivoluzione cattolica in Italia, 1820-1830,* Brescia 1968, en espec. 211-344; L. BULFERETTI, *La Restaurazione 1815-1830,* en *Storia d'Italia,* III, Turín 1959, 361-504; SPINI 70-152.

Reino de las Dos Sicilias: W. MATURI, *Il concordato del 1818,* Florencia 1929, que hay que completar con L. PÁSZTOR, AHPont 6 (1968) 226-231; R. ROMEO, RSIt 67 (1955) 402-408; G. CATALANO, *I Borboni e la manomorta ecclesiastica di Sicilia,* «Il diritto ecclesiastico» 59 (1948) 198-213; G.M. MONTI, *Chiesa e Stato,* I, Milán 1939, 355-405 (sobre la revolución de 1820-1821).

Toscana: P. PIERI, *La Restaurazione in Toscana, 1814-1821,* Pisa 1922, en espec. 79ss.; A. AQUARONE, RStTis 43 (1956) 18-21; P. BARBAINI, *Problemi religiosi del Risorgimento in Toscana,* Turín 1961, 58-69.

Los ducados: D. CORSI, RSTI 7 (1953) 256-266.

Reino lombardo-veneziano: MAASS IV y V, Viena 1957 y 1961; C. CASTIGLIONE, *Gaysruck e Romili,* Milán 1938; G. MANTESE, AHPont 4 (1966) 259-280.

Piamonte: G. PELLICIA, *Il concordato del 17 luglio 1817,* «Palestra del clero» 32 (1953) 1173-83, 1243-54, 33 (1954) 36-54 (nuevos documentos), R. COLAPIETRA, *Le relazioni tra Roma e Torino sotto Leone XII,* «Rassegna di politica e di storia» 12 (1966) 23-32; P. STELLA, *Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese,* Turín 1959; L. BERRA, «Bolletino della Società per gli studi storici nella provincia di Cuneo» 36 (1955) 18-59.

2. *España:* De las obras mencionadas en la bibliografía general, véase SCHMIDLIN PG, I, 200-203, 427-428; J.A. DÍAZ MERINO, *Colección eclesiástica española,* 14 vols., Madrid 1823-24 (documentos que se refieren a la política religiosa del gobierno liberal de 1820 a 1823); P. LETURIA, HJ 46 (1926) 233-332; M. PINTO-VIEITES, *La política de Fernando VII entre 1814 y 1820,* Pamplona 1958; M. ARTOLA GALLEGO, *La España de Fernando VII,* Madrid 1968; J.S. LABOA, *Doctrina canónica del Dr. Vi-*

llanueva. Su actuación en el conflicto entre la S. Sede y el gobierno de España, 1820-1823, Vitoria 1957, cf. al respecto «Revista española de derecho canónico» 12 (1957) 747-761; J.M. Cuenca Toribio, *D. Pedro de Inguanzo y Rivero (1764-1836), último primado del antiguo régimen,* Pamplona 1965; id., *La Iglesia española en el trienio constitucional,* HS 18 (1965) 333-364; id., «Ius Canonicum» 10 (Pamplona 1970) 412-425; A. Rodríguez Eiras, *La Junta apostólica y la restauración realista en Galicia,* «Cuadernos de estudios galegos» 22 (1967) 198-220; A.C. Jemolo, *Il conte Solaro della Margarita ed il nunzio Tiberi,* «Atti della Reale Accademia di Torino» 77 (1941-42) 119-143; Colapietra 379-387, 399-402; *Informes sobre el Estado de España, 1825,* publicado por F. Suárez, Pamplona 1966.

Sobre el fin de la inquisición española: L. Alonso Tejada, *Ocaso de la Inquisición,* Madrid 1969; M. Defourneaux, «Annales hist. de la Révolution française» 35 (1963) 160-184; A.C. Jemolo, «Atti della R. Accad. di Torino» 76 (1940-41) 433-458.

Portugal: Además de F. de Almeida (bibliografía general), en espec. IV/2, 205-289, véase Schmidlin PG, I, 205-206, 428-429.

Estados italianos

Después de terminado el interludio napoleónico, más o menos prolongado según las regiones, Italia volvió a significar un concepto geográfico. Se dividía en ocho estados particulares: el reino de Piamonte-Cerdeña, al que se añadió la antigua república de Génova; el reino lombardo-veneziano, que era parte de las posesiones de los Habsburgo; el ducado de Parma, Módena y Lucca, así como el gran ducado de Toscana, nominalmente independientes, pero en realidad protectorados austríacos; el Estado de la Iglesia; el reino de las Dos Sicilias o Nápoles.

El problema de la falta de sacerdotes, que se planteó en Francia con toda agudez, no existía en Italia, ya que aquí se seguía registrando la antigua sobreabundancia de clero. Su calidad, sin embargo, dejaba con frecuencia bastante que desear. En el sur del país muchos sacerdotes habían elegido la sotana únicamente porque ésta era en el pueblo la condición para alcanzar un puesto de educador o bien para poder consagrarse tranquilamente a sus estudios. En Italia central la nobleza rural tomaba con frecuencia

como administradores a sacerdotes que gozaban de alguna prebenda. En el Estado de la Iglesia, Sala lamentaba la ociosidad de muchos sacerdotes que no tenían propiamente ningún quehacer. En el norte del país, en cambio, donde los obispos tenían empeño en mejorar los seminarios y, como Lambruschini en Génova, habían comenzado por organizar ejercicios y días de retiro para sacerdotes, se hallaba el clero a un nivel francamente más elevado; sobre todo en el Piamonte hay que asociar a un Giuseppe Cottolengo o a un Pio Lanteri cierto número de emuladores menos conocidos.

Otros problemas, en cambio, surgieron en toda su gravedad: fijación de las relaciones entre la santa sede y los nuevos gobiernos; adaptación de los límites de las diócesis (que asumieron la forma todavía vigente en la actualidad) a las modificaciones territoriales; reglamentación de las cuestiones surgidas por la nacionalización de los bienes de la Iglesia y la supresión de los conventos durante la dominación francesa; reconquista de los espíritus influenciados por el jansenismo antirromano del siglo XVIII y luego por las ideas liberales que propagaron los franceses.

En el espacio de pocos años pudo llevarse a término satisfactoriamente la reorganización institucional gracias a una serie de convenios concluidos no sin dificultades. Si bien incluso en círculos gubernamentales se contaba con la influencia del clero para llevar a cabo la obra contrarrevolucionaria, no se tenía sin embargo la menor intención de renunciar a la vieja legislación de impronta regalista. Se produjo incluso, como acertadamente observó Romeo, «una evolución del cesaropapismo del siglo XVIII a una forma de jurisdiccionalismo secular de cuño napoleónico». Consalvi, contra todos los reparos formulados por los *zelanti*, acabó finalmente por aceptar una serie de concesiones a esta mentalidad, por haber visto en ello el carácter inamovible de una sociedad que, con ser tan reaccionaria, no quería sin embargo recaer en el espíritu de la edad media. Además, de esta política de concordia surgieron para la Iglesia, mirada en conjunto, también verdaderas ventajas.

El rey Fernando I, inmediatamente después de su regreso a Nápoles, solicitó negociaciones con vistas a un concordato. Éstas se revelaron especialmente difíciles, ya que los *zelanti* romanos,

en su anacrónica presunción, querían ver de nuevo confirmada la feudal dependencia de la monarquía con respecto a la santa sede, y formulaban condiciones inadmisibles a un Estado en el que la tradición jurisdiccionalista de un Giannone había sido reforzada por la burocracia de la época de Murat. Bajo la presión que ejerció en la corte el partido projesuítico, así como por la actitud conciliante de Consalvi, las negociaciones pudieron, con todo, llevarse a buen término el 13 de febrero de 1818 [1]. Igual que el concordato de 1801 con Francia, también éste hizo concesiones a las ideas modernas (fin de la situación de privilegio de los bienes de la Iglesia, restricción de la jurisdicción eclesiástica, reestructuración de las diócesis demasiado pequeñas [2], disminución de los días festivos), como también a las tendencias regalistas (derecho de nombramiento de los obispos por el rey; reconocimiento de la intervención del gobierno en la administración de los bienes de la Iglesia). Estas concesiones fueron, sin embargo, compensadas con ventajas muy superiores a las que había ofrecido el concordato francés: El catolicismo fue reconocido como única religión del reino con todos los privilegios consiguientes en la educación y en la censura de las publicaciones; a los obispos se garantizó el derecho exclusivo de jurisdicción sobre los clérigos; finalmente, el Estado asumió amplias garantías para el sustento material de la Iglesia, comprometiéndose a asegurar ingresos fijos al clero, a restituir los bienes de la Iglesia todavía no enajenados y a conceder dominios a los conventos. Una comisión de ambas partes fue encargada de la ejecución y en 1819 comenzó a introducir de nuevo las órdenes religiosas.

Este acuerdo pareció a los intransigentes demasiado favorable para el Estado y por consiguiente decepcionante, y a causa de sus condiciones económicas suscitó la violenta oposición de las clases dirigentes. La burocracia gubernamental, que contaba con la tradicional docilidad del episcopado meridional, procuró ampliar los privilegios que todavía le habían quedado y conservar en la medida de lo posible los antiguos privilegios de la monar-

1. Texto en MERCATI I, 620-637.

2. Cincuenta diócesis fueron disueltas, o reunidas, por la bula de 3 de abril de 1818 (BullRomCont XV, 31s). En cambio, en Sicilia fue ligeramente aumentado su número por razones pastorales (bulas de 28 de junio de 1818 y 23 de marzo de 1822, ibid. 36-40, 487ss).

quía siciliana. Las disputas sobre diversos puntos de la aplicación continuaron hasta el tiempo de León XII, sobre todo cuando se trató de restituir a la nunciatura la jurisdicción sobre las convenciones. Los *zelanti*, en cambio, experimentaban una cierta satisfacción por la política que se oponía resueltamente a toda apertura al lado liberal; desde los disturbios de 1820-21 esta política fue dirigida por el príncipe de Canosa [3], quien durante algunos años fue tenido en toda Italia por el líder de los católicos intransigentes.

Estos intransigentes no eran en realidad muy numerosos en el reino de las Dos Sicilias. No gozaban de apoyo ni en círculos instruidos, que se hallaban bajo el influjo del reformismo progresista del siglo XVIII, y entre los que tenía numerosos adeptos la masonería de rito escocés, ni en ambientes populares, cuya religiosidad supersticiosa no tenía de suyo nada de clerical, ni tampoco entre el mismo clero, ya que en el sur no era raro que el clero estuviera más bien orientado en sentido liberal.

En los Estados situados al norte del Estado de la Iglesia perdieron parte de su influencia los clérigos adictos al jansenismo, que con frecuencia habían contraído compromisos con el gobierno francés; con esto quedaba descartado un factor de oposición contra la curia romana; en cambio permanecieron vigentes las tendencias josefinistas.

En Toscana, tras el breve interregno del príncipe Rospigliosi, que había dejado sin efecto todas las medidas francesas incompatibles con la religión católica, el gran duque Fernando III mostró al principio cierta maleabilidad. Si bien se negó a abolir las leyes sobre la «mano muerta», que Pío VII trataba de obtener como compensación por el abandono de parte de los bienes de la Iglesia, y no estaba dispuesto a admitir de nuevo a los jesuitas en sus territorios, sin embargo pudo llegarse con relativa facilidad a un acuerdo [4] el 4 de diciembre de 1815: volvieron a restablecerse las órdenes que todavía existían en el momento de la conquista, mientras que los conventos quedaron reducidos en número a causa de la disminución del patrimonio eclesiástico. También se logró un compromiso tocante a la jurisdicción eclesiástica. No obstante,

3. Cf. W. MATURI, *Il principe di Canosa*, Florencia, 1944.
4. MERCATI I, 585-590.

la tradición jurisdiccionalista que provenía del gran duque Leopoldo, se demostró tan fuerte, que muy pronto se produjo un retroceso, de modo que ya en 1819 se había vuelto prácticamente a la situación de fines del siglo XVIII, a saber, la de una religión de Estado privilegiada, sí, pero severamente controlada. Sin embargo, al asumir el gobierno Leopoldo II en 1824, se produjo una distensión en las relaciones con la curia romana. Ésta se materializó en 1828 con el restablecimiento de la nunciatura de Florencia, suprimida desde 1788.

La situación era muy semejante en los tres ducados[5]: Las autoridades contaban con un influjo favorable del clero en la consolidación de los regímenes absolutistas, por lo cual se hallaban dispuestas a restablecer el poder exterior de la Iglesia, la cual por su parte se mostraba comprensiva tocante a los bienes secularizados; sin embargo, ni por asomo pensaban los gobiernos en abandonar las prácticas josefinistas del siglo XVIII.

Lo mismo sucedía de manera especial en el reino lombardo-veneciano, que estaba todavía más directamente bajo el influjo de Viena, con su administración josefinista y sus obispos progresistas, como el arzobispo de Milán, Gaysruck, pastor consciente, que se oponía al desarrollo de las congregaciones religiosas, que se iban propagando cada vez más.

En el reino de Cerdeña, donde se mantenía vigente el concordato francés, el rey Víctor Manuel I y sus ministros, que veían en la Iglesia el mejor apoyo del trono, se mostraban muy complacientes con la santa sede. Uno de los primeros actos de la restauración fue suprimir las leyes napoleónicas por las que habían sido emancipados los valdenses. El obispo de Pinerolo dirigió una campaña de conversión, que, por cierto, fue apoyada con medios de presión e hizo temer una vuelta a las persecuciones de los siglos precedentes. El año 1817 fueron restablecidas determinadas diócesis antiguas, suprimidas por Napoleón, cuyos límites fueron trazados nuevamente de manera adecuada a las exigencias pastorales[6]. Los jesuitas, a los que no se había mostrado

---

5. Donde se emprendió igualmente una reestructuración de las diócesis a fin de adaptarse a las modificaciones fronterizas (bula de 11 de diciembre de 1821, BullRom Cont XV, 462-465).

6. MERCATI I, 601-619.

aquí en el siglo XVIII la misma hostilidad que en los Estados borbónicos, recuperaron rápidamente su posición dominante, sobre todo en la educación. Cierto que en una comisión encargada de la restitución de los bienes eclesiásticos no enajenados, así como del restablecimiento de los conventos, los miembros seglares que actuaban en ella (antiguos funcionarios napoleónicos) mostraron poca buena voluntad, de modo que un acuerdo definitivo sólo pudo lograrse el año 1828. Hay que reconocer, sin embargo, que la forma de vida de muchos monjes y monjas daba pie a críticas, y así en 1825 Roma hubo de nombrar visitadores apostólicos con el encargo de restablecer la disciplina y de acabar con abusos en parte escandalosos. En cambio, el clero secular daba la sensación de superar claramente en calidad al restante clero de la península; incluso logró formar pequeños grupos militantes que —si bien en un espíritu muy reaccionario— vinieron a ser precursores de la futura Acción Católica [7].

La transformación de los espíritus era, sin embargo, más difícil que la de los cuadros institucionales. Indudablemente, el catolicismo tridentino regía las formas de comportamiento del pueblo. Su fe era por lo regular viva, pero poco iluminada. Incluso entre la élite se acogían con benevolencia los libelos difamatorios de jesuitas y redentoristas contra las ideas modernas, que presentaban como dimanantes del protestantismo. De esta manera la contrarrevolución se llevó a cabo en Italia, más que en los otros países, con el espíritu de la contrarreforma. Sin embargo, simultáneamente existían, incluso en la patriarcal monarquía de Saboya, no pocos católicos progresistas que, como herederos de la tradición jansenista en Italia, o también de la de los enciclopedistas, pretendían una reforma no sólo de la Iglesia, sino también del Estado. Sobre todo entre la juventud burguesa se podía observar en gran parte de Italia una evolución semejante a la que por el mismo tiempo se manifestaba en Francia: En oposición a la presión oficial, los estudiantes de Turín y todavía más los de Padua, Pavía, Pisa e incluso de Bolonia y del Estado de la Iglesia, manifestaban un anticlericalismo, que si sólo bien raras veces llegaba hasta la incredulidad, sin embargo gustaba de distinguir

7. Cf. p. 388-393.

entre religión e Iglesia. Se rebelaban abiertamente contra la influencia de los jesuitas y se apartaban más y más del papado, sobre todo desde la agudización del antiliberalismo romano que se produjo tras la elección de León XII. Aunque este movimiento quedaba restringido a los círculos intelectuales, sin embargo, pese al optimismo ostentado en las esferas oficiales, ponía de manifiesto el abismo que se estaba abriendo entre la Iglesia y la joven Italia del *Risorgimento.*

Península Ibérica

En España, como también en Portugal, había sido muy breve y demasiado violenta la ocupación francesa, como para poder originar un cambio radical de las mentalidades. Así, había sido total el restablecimiento del antiguo régimen, promovido por un partido político demasiado ardiente, que más que en otras partes equiparaba la restauración religiosa con la restauración política.

Esto no era una verdadera ventaja para la Iglesia, pues los gobiernos siguieron manteniéndose en el camino regalista del siglo XVIII, y además aquí no se sentía como en otros países una presión que forzara a buscar un equilibrio entre las nuevas ideas y la tradición. El clero se identificaba así más y más con un pasado que había sido ya superado tanto por una *élite* intelectual como por la burguesía; ésta, después de haberse hallado bajo el influjo de los enciclopedistas [8], miraba ahora con envidia a Inglaterra.

Sin embargo, la organización de la Iglesia española reclamaba profundas reformas: límites diocesanos y parroquiales inapropiados, extraordinaria riqueza de la Iglesia [9]; ignorancia y a veces inmoralidad en el clero bajo; número desproporcionadamente elevado de religiosos (40 000) y de religiosas (22 000) en una pobla-

---

8. Aunque sin ir tan lejos como ellos por el camino de la impiedad o incluso del anticlericalismo, puesto que sólo hablaban de adaptación, pero no de repudio de las tradiciones nacionales.

9. V. algunos puntos en E.A. PEERS, *Spain. The Church and de Orders,* Londres 1939, 18-20. Cf. también la observación del mismo autor sobre la evolución del anticlericalismo español en los siglos XVIII y XIX: «Lo que en un principio había sido en general una lucha por el poder entre la Iglesia y el rey se convirtió en una lucha por la propiedad» (p. 63).

ción de 10 millones de habitantes, y además 46 000 sacerdotes diocesanos (proporcionalmente el doble del ya considerable número de sacerdotes en Italia). En el episcopado, de por sí muy digno, faltaban hombres clarividentes. Así, las intromisiones de las cortes de Cádiz en asuntos puramente eclesiásticos [10], junto con ciertos comportamientos que provocaron la demagogia revolucionaria practicada conforme al modelo francés, desacreditaron a sus ojos toda clase de liberalismo, incluso el más moderado, derivado de las teorías de Suárez y de santo Tomás de Aquino. Así apoyaron apasionadamente la violenta reacción absolutista que acompañó al regreso del rey Fernando VII a Madrid el año 1814 y que en la represión confundió a los afrancesados con los patriotas liberales. En los años siguientes triunfó la España *negra,* seguida por las masas de pueblo que permanecieron fieles a la Iglesia, sobre una minoría ilustrada y progresista; se restableció inmediatamente la inquisición, que se volvió contra todos los que de 1808 a 1814 habían coqueteado con la revolución, se abrieron de nuevo los conventos cerrados e incluso se permitió a los jesuitas reestablecerse en el país, aunque bajo la condición de someterse a los derechos de la corona. Ésta, en efecto, seguía aferrada decididamente a algunos aspectos del legado del *ancien régime,* lo cual de tiempo en tiempo, particularmente en cuestiones del nombramiento de los obispos —y no digamos de los asuntos de América [11]— conducía a tensiones con Roma. Por lo demás, Pío VII, que tenía un marcado sentido de las necesarias adaptaciones a los tiempos, condescendió con diversas exigencias regias.

Así, en 1817, dio su visto bueno para que fuera confiada a religiosas de clausura la instrucción de niñas y niños allí donde fueran insuficientes las escuelas. El año 1818 puso a la disposición del gobierno una parte considerable de los ingresos eclesiásticos para que fueran destinados a fines culturales y sociales.

De 1820 a 1823 lograron los liberales llegar al poder. Inmediatamente hicieron a la Iglesia pagar caras sus concesiones a la reacción: detención y destierro de los clérigos que se habían opuesto a la constitución de 1812, que ahora se había vuelto a

10. Cf. p. 159s.
11. Cf. cap. IX, 283-293.

poner inmediatamente en vigor[12]; clausura de la mitad de los conventos, expulsión de los jesuitas, nacionalización de numerosos bienes eclesiásticos y abolición de la inquisición y de la censura episcopal. Finalmente el nombramiento del canónigo Villanueva, jansenista anticurial que había sido el alma de todos los proyectos de reforma de la Iglesia, como embajador cerca de la santa sede, condujo a la ruptura con Roma y luego a la expulsión del nuncio.

En estas circunstancias no era de extrañar que los obispos, sacerdotes y religiosos apoyaran con entusiasmo la contrarrevolución practicada por la regencia d'Urgell y que numerosos conventos se convirtieran en puntos de apoyo al servicio del partido tradicionalista y de la llamada *junta apostólica.* Tras el restablecimiento del régimen absolutista por los 100 000 hijos de san Luis, que se mantuvo durante 10 años (1823-33), queda restituida de nuevo la Iglesia a su antigua posición (ni siquiera se indemnizó a los que habían adquirido bienes de la Iglesia). Sin embargo, las pocas concesiones que hizo el rey a las aspiraciones liberales, como, por ejemplo, su negativa a restablecer la inquisición[13], disgustaron a los intransigentes o *apostólicos,* que estaban bajo la guía del general de los franciscanos y eran respaldados por el nuncio Giustiniani. Éste era representante de los *zelanti* romanos y quería efectivamente emprender en España la tentativa de hacer del país un ejemplo y modelo de reconstrucción católica en Europa sobre una base antiliberal. Bajo esta perspectiva puso su esperanza el clero, sobre todo el regular, en la elevación al trono de Carlos, hermano del rey. Nadie fue capaz de comprender hasta qué punto la actitud anacrónica de aquella Iglesia del *ancien régime* la pondría, a ella misma, en una situación peligrosa, no obstante la perseverante adhesión de la población a la práctica religiosa tradicional.

La restauración de la Iglesia en Portugal no transcurrió de forma mucho más satisfactoria. Aquí, todavía más que en Es-

---

12. Al frente de la resistencia episcopal se distinguió el obispo de Zamora, P. Inguanzo y Rivero, que en 1824 sería arzobispo de Toledo.

13. Este restablecimiento tenía valor simbólico para los *apostólicos.* En ello vieron un desafío a la Europa liberal. La santa sede, en cambio, estimó más prudente no echar leña al fuego (aparte de que no le desagradaba la desaparición de aquel tribunal nacional que había impedido los recursos a Roma).

paña, había que tomar en la mano la situación general; en efecto, la decadencia de las órdenes y las malas costumbres del clero eran todavía más marcadas [14]. El episcopado estaba mucho más emancipado con respecto a la santa sede, y las ideas de los filósofos franceses y de la francmasonería habían penetrado mucho más profundamente. El gobierno, que llevaba adelante las directrices de Pombal, quería realizar la reforma de las órdenes religiosas sin intervención de Roma y se hallaba en constantes diferencias con el papa tocante al nombramiento de los obispos y a su jurisdicción. Esto, sin embargo, no protegía contra la hostilidad de los liberales contra la Iglesia sumisa al trono. Así la toma del poder por los francmasones, tras la revolución de 1821, no sólo acarreó la supresión de diferentes privilegios eclesiásticos y el cierre de numerosos conventos, sino igualmente también actos de violencia contra los miembros del clero, obispos incluidos. Ello dio lugar a que éstos se volviesen de nuevo más a Roma en busca de apoyo. La subida al trono de Miguel, en 1829, volvió a introducir simultáneamente el absolutismo y la posición privilegiada de la Iglesia [15]. El desencadenamiento de la prensa anticlerical durante el gobierno liberal había puesto efectivamente de manifiesto hasta qué punto era profunda ya la división entre el clero y los intelectuales. Los pocos eclesiásticos que se habían mostrado abiertos a las ideas modernas, como, por ejemplo, el benedictino Fr. Saraiva, autor de un proyecto de constitución el año 1821, en la línea de las cortes de Cádiz, no podían cambiar lo más mínimo aquella situación, tanto más cuanto que eran censurados lo mismo por Roma que por el episcopado del país.

---

14. El clero era excesivamente numeroso, pues en 1822 se contaban 18 000 sacerdotes para una población escasamente de 3,5 millones (o sea un sacerdote por 200 habitantes).

15. Comprendido el restablecimiento —catorce años más tarde que en España— de la Compañía de Jesús, que sin embargo volvería a ser suprimida de 1834 a 1857 (cf. L. FRÍAS, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*, II/1, Madrid 1944, 536-573).

VII. Reorganización eclesiástica e Iglesia nacional en los países de la Confederación Germánica y en Suiza

Por Rudolf Lill

Profesor de las Universidades de Colonia y Roma

FUENTES: F. Walter, *Fontes iuris ecclesiastici antiqui et hodierni,* Bonn 1862; Ph. Schneider, *Die partikulären Kirchenrechtsquellen in Deutschland und in Österreich,* Ratisbona 1898; A. Mercati, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le Autorità Civili,* I², Ciudad del Vaticano 1954: L. Schöppe, *Konkordate seit 1800. Originaltext und deutsche Übersetzung der geltenden Konkordate,* Francfort-Berlín 1964 (sólo contiene las disposiciones vigentes); E.R. Huber, *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte,* I, Stuttgart 1961; F. Maass, *Der Josephinismus,* IV, Viena-Munich 1957; I.H. v. Wessenberg, *Autobiographische Aufzeichnungen* (escritos no publicados y cartas I/1), ed. por K. Aland, Friburgo-Basilea-Viena 1968.

BIBLIOGRAFÍA: General: H. Brück, *Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jh.,* I², Maguncia 1902, 254-362, II², Maguncia 1903, 1-273; Schmidlin PG, I², 206-265, 270-287, 492ss; Leflon (Fliche-Martin 20) 232ss, 336s, 340-349; Schnabel G, IV: *Die religiösen Kräfte,* Friburgo ³1955, 21-43; E.R. Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789,* I, Stuttgart 1957, reimpr. 1961, 387-450; Bihlmeyer-Tüchle III¹⁷, 312-321; Feine RG, *Die kath. Kirche,* Colonia-Graz ⁴1964, 613-627; F. Vigener, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum* (así en 1913, ahora con el título: *Bischofsamt und Papstgewalt...,* ed. por G. Maron, Gotinga 1964; H. Becher, *Der deutsche Primas,* Colmar 1943; E. Plassmann, *Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jh.,* Friburgo-Basilea-Viena 1968.

Concordato imperial y cuestiones eclesiásticas en el Congreso de Viena: H. Bastgen, *Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland,* Paderborn 1917; E. Ruck, *Die römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress,* Basilea 1917; Becher, l.c., 31-130; A.K. Huber, *Kirche und deutsche Einheit im 19. Jh.,* Königstein 1966, 18-24; H. Raab, *Karl Theodor v. Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirlichen Lebens 1803-15,* AMrhKG 18 (1966) 27-39. Véase, además, bibliografía sobre Dalberg en nota 1.

Reorganización a nivel de los Estados particulares: E. Friedberg, *Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland... Mit Aktenstüken: Das*

19. Jh., Leipzig 1874, reimpr. Aalen 1965; U. STUTZ, *Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechtes. Mit Exkursen in das Recht des 18. und 19. Jh.*, Stuttgart 1909; H.E. FEINE, *Persona grata, minus grata,* homenaje a A. Schultze, Weimar 1934; W. WERNER, *Die politische Klausel in den Konkordaten. Staat und Bischofsamt,* Hamburgo 1939; L. LINK, *Die Besetzung der kirl. Ämter in den Konkordaten Pius'XI,* Bonn 1942, reimpr. Amsterdam 1964 (con amplias referencias sobre la situación jurídica en el siglo XIX); J.H. KAISER, *Die politische Klausel der Konkordate,* Berlín - Munich 1949.

Estados en particular: Baviera: H.V. SICHERER, *Staat und Kirche in Bayern... 1799-1821,* Munich 1873; M. FRHR.V. LERCHENFELD, *Zur Gesch. des bayerischen Konkordates,* Nördlingen 1883; K.A. GEIGER, *Das bayerische Konkordat vom 5. Juni 1817,* Ratisbona 1917; M. DOEBERL, *Entwicklungsgeschichte Bayerns,* II, Munich [3]1928, 480ss, 576ss; A. SCHARNAGL, *Das kgl. Nominationsrecht für die Bistümer in Bayern 1817-1918,* ZSav RGkan 17 (1928); B. BASTGEN, *Bayern und der Heilige Stuhl in der 1. Hälfte des 19. Jh.*, 2 vols., Munich 1940; LINK, *Besetzung der Kirchl. Ämter,* 112ss, 231ss, 345ss y otros lugares; G. SCHWAIGER, *Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat 1803-17,* Munich 1959; G. FRANZ-WILLING, *Die bayerische Vatikangesandtschaft 1803-1934,* Munich 1965, 13-32.

Prusia: W. RUDOLPHI, *Zur Kirchenpolitik Preussens,* Paderborn 1897; C. MIRBT, *Die preuss. Gesandschaft am Hofe des Papstes,* Leipzig 1899; W. WENDLAND, *Die Religiösität und die kirchenpolitischen Grundsätze König Friedrich Wilhelms III,* Giessen 1909; J.B. KISSLING, *Gesch. des Kulturkampfes im Deutschen Reiche,* I: *Vorgeschichte,* Friburgo 1911; L. KAAS, *Die geistl. Gerichtsbarkeit der kath. Kirche in Preussen,* 2 vols., Stuttgart 1915-1916; J. LÖHR, *Das Preuss. Allg. Landrecht und die kath. Kirchengesellschaften,* Paderborn 1917; J. HANSEN - U. STUTZ, *Die Rheinprovinz 1815-1915,* ed. por J. HANSEN, 2 vols., Bonn 1917; H. MÜSSENER, *Die finanziellen Ansprüche der kath. Kirche an den preuss. Staat auf Grund der Bulle De salute animarum,* M.-Gladbach 1926; M. BIERBAUM, *Vorverhandlungen zur Bulle De salute animarum,* Paderborn 1927; LINK, *Besetzung der kirchl. Ämter,* 119ss, 239ss, 356ss; F. HANUS, *Die preuss. Vatikangesandtschaft 1747-1920,* Munich 1954, 78-195; W. LIPGENS, *Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789-1835,* 2 vols., Münster 1965.

Hannover, Estados alemanes del centro y norte: L. DREVES, *Gesch. der kath. Gemeinden zu Hamburg una Altona,* Schaffhausen [2]1866; M. MEURER, *Die Säkularisation und Wiederherstellung des Stifts Osnabrück,* Akath KR 33 (1875); J. FREISEN, *Staat und kath. Kirche in den deutschen Bundesstaaten Lippe, Waldeck, Anhalt...,* 2 vols., Stuttgart 1906; J. METZLER, *Die Apost. Vikariate des Nordens,* Paderborn 1919; A. BERTRAM, *Gesch.*

des Bistums Hildesheim, III, Hildesheim - Leipzig 1925; G. LANGER, *Landesherrl. Patronatsrecht und staatl. Oberaufsichtsrecht gegenüber der kath. Kirche Sachsens,* Leipzig 1929; E. HEGEL, *Die kirchenpolitischen Beziehungen Hannovers, Sachsens un der norddeutschen Kleinstaaten zur röm. Kurie 1800-46,* Paderborn 1934; LINK, *Besetzung der kirchl. Ämter,* 244s, nota 81, 356, nota 78, 367s, nota 109, 422, nota 42.

Provincia eclesiástica de la Renania superior: I.V. LONGNER, *Beiträge zur Gesch. der oberrhein. Kirchenprovinz,* Tubinga 1863; H. BRÜCK, *Die oberrhein. Kirchenprov.,* Maguncia 1868; E. GÖLLER, *Zur Vorgesch. der Bulle «Provida sollersque»,* FreibDiözArch 55 (1927), 56 (1928); M. MILLER, *Die Errichtung der oberrhein. Kirchenprov., im bes. des Bistums Rottenburg,* HJ 54 (1934); LINK, *Besetzung der kirchl. Ämter,* 125ss, 255ss, 375ss; Conferencias de Francfort: A. WILLIARD, FreibDiözArch 61 (1933), 63 (1935); H. MAAS, *Gesch. der kath. Kirche im Grossherzogtum Baden,* Friburgo 1891; H. LAUER, igual título, Friburgo 1908; R. GÖNNER - J. SESTER, *Das Kirchenpatronatsrecht im Grossherzogtum Baden,* Stuttgart 1904; A. HAGEN, *Gesch. der Diözese Rottenburg,* I, Stuttgart 1957; C.J. REIDEL, *Die kath. Kirche im Grossherzogtum Hessen,* Paderborn 1904; K. WALTHER, *Hessen-Darmstadt und die kath. Kirche 1803-30,* Darmstadt 1933; TH. APEL, *Die versuche zur Errichtung eines kath. Bistums für Kurhessen...,* ZSav RGkan 41 (1920); ST. HILPISCH, *Die Bischöfe von Fulda von der Gründung des Bistums (1752) bis zur Gegenwart (1957);* M. HÖHLER, *Gesch. des Bistums Limburg,* Limburg 1908; W. NICOLAY, *Die Beteiligung der Freien Stadt Frankfurt an der Stiftung des Bistums Limburg,* Francfort 1921; id., *Zur Vorgeschichte des Bistums Limburg,* FreibDiözArch 55 (1927); H. NATALE, *Zur Vorgeschichte des Bistums Limburg,* AMrhKG 21 (1969); J. WEIER, *Das bischöfl. Kommissariat Frankfurt a.M.,* AMrhKG 7 (1955).

Austria: A. BEER, *Kirchl. Angelegenheiten in Österreich 1816-1842,* MIÖG 18 (1897); H. BASTGEN, *Die Neueinrichtung der Bistümer in Österreich nach der Säkularisation,* Viena 1914; MAASS, *Josephinismus,* IV; E. TOMEK, *Kirchengeschichte Österreichs,* III, Insbruck - Viena - Munich 1959, 507-677; E. WEINZIERL-FISCHER, *Die österreichischen Konkordaten von 1855 und 1933,* Viena - Munich 1960, 10-25; E. WINTER, *Der Josephinismus,* Berlín ^{2}1962, 204ss; P. POTOTSCHNIG, *Die Entwicklung des östr. Patronatsrechtes im 19 Jh.,* ÖAKR 18 (1967).

Suiza: Además de las obras de K. MÜLLER, T. SCHWEGLER, W. MARTIN (en bibliografía general) y de SCHMIDLIN PG, I, 279-288, 413-416, 492-498, véase *Urkunden zur Gesch. der kirchlichen Veränderungen in der Schweiz 1803-30,* Mannheim 1851; C. GAREIS - PH. ZORN, *Staat und Kirche in der Schweiz,* 2 vols., Zurich 1877-78; A. BÜCHI, *Die kat. Kirche in der Schweiz,* Munich 1902; H. SEEHOLZER, *Staat und röm. kath. Kirche in den paritätischen Kantonen der Schweiz,* Zurich - Leipzig 1912; E. HIS, *Gesch. des neueren Schweizer Staatsrechts,* 3 vols., Basilea 1920-38,

I, 360ss, II, 539ss, III, 2, 828ss; U. LAMPERT, *Kirche und Staat in der Schweiz,* 2 vols., Basilea 1929-1939; C. ATTENHOFER, *Die Besetzung des bischöfl. Stuhls un der Domkapitularstellen in... Basel,* AKKR 19 (1868), 20 (1869); F. FLEINER, *Staat und Bischofswahl im Bistum Basel,* Leipzig 1897; J. KÄLIN y otros, *Das Bistum Basel 1828-1928,* Solothurn 1928; G. BONER, *Das Bistum Basel... bis zur Neuordnung 1828,* FreibDiözArch 88 (1968), 5-101; A. BÖLLE, *Die Seminarfrage im Bistum Basel,* Roma 1964; J. DANUSER, *Die staatl. Hoheitsrechte des Kantons Graubünden gegenüber dem Bistum Chur* (tesis), Zurich 1897; H. FEHR, *Staat und Kirche im Kanton St. Gallen* (tesis), Berna 1899; F. GSCHWEND, *Die Errichtung des Bistums St. Gallen,* Stans 1909; *Hundert Jahre Diözese St. Gallen,* pub. por J. MEILE, Uznach 1947; C. TREZZINI, *Le diocèse de Lugano...,* Friburgo 1948; G. STAFFELBACH, *Der Plan eines von Konstanz gelösten schweiz. Nationalbistums der Waldstätte,* HJ 72 (1953) O. KARMIN, *Le transfert de Chambéry à Fribourg de l'évéché de Genève,* Annecy 1890; MARTIN-FLEURY, *Histoire de M. Vuarin et du rétablissement du catholicisme à Genève,* Ginebra 1861; J. WIDMER, *Chorherr F. Geiger,* Lucerna 1843; J.L. SCHIFFMANN, *Lebensgeschichte A. Güglers,* 2 vols., Augsburgo 1833; A. RENNER, *Görres und Schweiz,* Friburgo de Brisgovia 1930; E. REINHARD, «Schweiz. Rundschau» 25 (1925-26) 557ss, 669ss, 768ss; id., C.L. v. HALLER, *Ein Lebensbild aus der Zeit der Restauration,* Colonia 1915; id., «Zschr. für die gesamte Staatswissenschaft» 111 (1955) 115-130.

La Iglesia católica de Alemania, a consecuencia de la secularización de sus bases materiales, se había visto privada de sus apoyos políticos y de sus instituciones culturales (cf. vol. VI, cap. XXIV) y había caído bajo la dependencia de los Estados; también ella debía ser adaptada a las nuevas condiciones y reorganizada desde la base.

El acuerdo principal de la diputación del imperio, en su § 62, había previsto una nueva ordenación jurídica, que no llegó a implantarse con la agonía del imperio iniciada con la secularización, no obstante los empeños de la corte de Viena y del príncipe primado Dalberg; también habían fracasado los planes de Dalberg con vistas a un concordato de la federación renana [1]. La curia, que en el concordato francés acababa de imponer los presupuestos para una reconstrucción centralizante, no podía desear que en Alemania se fundara de nuevo un organismo eclesiástico autó-

1. Sobre la política eclesiástica de Dalberg, véase ahora también R. REINHARDT, *Fürstprimas Carl Theodor v. Dalberg im Lichte der neuen Forschung,* ThQ 144 (1964); G. SCHWAIGER, *Carl Theodor v. Dalberg,* «Beiträge zur. Gesch. des Bistums Regensburg» I (1967); MThZ 18 (1967).

nomo. Todavía con mayor consecuencia se oponían varios Estados, en particular Baviera y Württemberg, a toda reglamentación de orden jurídico imperial o federal. Insistían en la soberanía que acababan de alcanzar, y por primera vez en la historia alemana se abría paso el particularismo jurídico de la Iglesia nacional. Éste se vio ligado con una rígida aplicación de la soberanía eclesiástica absolutista, y en los Estados de reciente creación la Iglesia nacional, privada de su autonomía, debía convertirse en instrumento de una política estatal de integración.

Sólo el derrumbamiento del inseguro y cambiante sistema napoleónico y el nuevo orden político establecido por el congreso de Viena (septiembre 1814 - junio 1815) crearon también los presupuestos para la reorganización eclesiástica. En Viena tuvo la última oportunidad la solución alemana integral, cuyo cauteloso e infatigable propugnador era el obispo coadjutor de Constanza, Ignaz Heinrich von Wessenberg, delegado de Dalberg en el congreso [2]. Wessenberg, aferrado a la concepción febroniana, pretendía la creación de una Iglesia nacional regida por un primado, que tuviera escasa dependencia de Roma y fuera asegurada por un concordato federal y por la inclusión del derecho de Iglesia nacional en la constitución de la nueva federación alemana. Si bien Wessenberg logró ganarse en gran manera a los representantes de Austria y de Prusia, tropezó, sin embargo, con la resistencia de Roma y de los Estados medios. El cardenal Consalvi, que logró en Viena el restablecimiento del Estado de la Iglesia y la integración del papa en la solidaridad de los príncipes europeos, sobre la cuestión de la Iglesia alemana debió sin duda luchar también en dos direcciones, contra el episcopalismo de Wessenberg y contra las exigencias de los Estados particulares. Respaldado por el círculo de Hofbauer (cf. infra, cap. XIII) y por los representantes del grupo ultramontano del episcopado alemán, los oradores F. von Wambold, J.A. Helfferich y J. Schiess,

2. Cf. las notas autobiográficas de Wessenberg, en particular 155-167, así como su escrito *Die deutsche Kirche*, publicado en 1815 (véase sobre esto BECHER, l.c., 98ss, 131ss). Nuevos trabajos sobre Wessenberg: W. MÜLLER, *Die liturg. Bestrebungen des Konstanzer Generalvikars W.*, LJ 10 (1960); id., *W. in heutiger Sicht*, ZSKG 58 (1964); E. KELLER, *Die Konstanzer Liturgiereformen unter Ignaz Heinrich v. W.*, FreibDiözArch 85 (1965); F. POPP, *Studien zu litur. Reforbemühungen im Zeitalter der Aufklärung*, ibid. 87 (1967).

intervino el cardenal en favor de una reglamentación de derecho federal que otorgara a la curia el poder de regir directamente la Iglesia en Alemania.

Tanto los planes de Wessenberg como los de Consalvi volvieron a ser desbaratados, también en Viena, principalmente por Baviera y Württemberg, que rechazaron cualquier atentado de derecho-federal contra su soberanía eclesiástica. Sólo un único artículo eclesiástico (art. 16) fue finalmente incluido en las actas federales. Éste establecía tan sólo que la diversidad de los partidos religiosos cristianos en los países de la federación no podía motivar una diferencia de derechos civiles y políticos. Con esto no se reconocieron, pues, a las confesiones ninguna clase de derechos corporativos, sino que únicamente se garantizó a sus miembros la igualdad de derechos civiles individuales.

La reglamentación de las cuestiones eclesiásticas vino a pasar definitivamente al plano de los Estados particulares. Todavía en Viena inició Consalvi negociaciones con varios gobiernos, que luego fueron proseguidas en Roma. El cardenal logró incluir en su sistema concordatario a los países alemanes con fuerte contingente de población católica, aunque sólo con Baviera se concluyó un concordato formal. Para los Estados de régimen protestante se emanaron bulas de circunscripción y breves declaratorios, es decir, decretos pontificios en cuanto a la forma, pero que en cuanto al contenido eran auténticos tratados [3]. Éstos mantuvieron firmemente los efectos de negociaciones bilaterales y los Estados participantes les confirieron fuerza de ley «sin perjuicio de los derechos de majestad».

Una vez que la mediatización de los obispos hubo eliminado el principal impedimento que se oponía al triunfo de viejas pretensiones febronianas, Baviera había ya negociado en 1806-1809 con vistas a un concordato, pero luego, en el decreto religioso de 24 de marzo de 1809, había ordenado la paridad, la tolerancia y el control extensivo de la Iglesia por el Estado. Las negociaciones, iniciadas de nuevo en 1815 y confiadas por parte bávara al obispo titular von Haeffelin (cardenal desde 1818), condujeron al concordato de 5 de junio de 1817, cuyas estipulacio-

3. Acerca del carácter jurídico de las bulas de circunscripción: HUBER, *Verfassungsgeschichte*, I, 418s.

nes respondían en gran parte a la reivindicación eclesiástica de independencia con respecto al Estado (coordinación)[4]. A la Iglesia católica fue garantizada la íntegra conservación de sus derechos basados «en la disposición divina y en los estatutos canónicos» (art. 1). A los obispos se aseguró el gobierno de sus diócesis conforme a los cánones, la comunicación sin trabas con Roma y la libre formación del clero (art. 12); los obispos podían denunciar al gobierno libros que contradijeran a la fe y a la disciplina de la Iglesia, y el Estado se comprometía a suprimirlos (art. 13); se prohibían las ofensas a la religión católica (art. 14); se permitió volver a erigir conventos (art. 7). Debían derogarse las disposiciones contrarias del Estado (art. 16); los asuntos eclesiásticos de que no trataba el concordato debían zanjarse conforme a la doctrina y a la disciplina de la Iglesia (art. 17). El país fue dividido en las dos provincias eclesiásticas de Munich-Freising (con Augsburgo, Passau y Ratisbona) y Bamberg (con Wurzburgo, Eichstätt y Espira) (art. 2); la curia había rechazado la reunión en una provincia, ya que el metropolitano podía venir a ser demasiado poderoso y elevarse al rango de primado. El Estado prometió dotar suficientemente con bienes a las diócesis, cabildos catedralicios y seminarios (art. 4 y 5), además debía invalidarse en parte la secularización.

Como contraprestación se reconoció al rey y a sus sucesores católicos el derecho de nombrar a todos los obipos, los cuales debían además prestar juramente de fidelidad y obediencia (artículo 9, 15). El Estado obtuvo también notable influencia en la composición de los cabildos catedrales (preboste, deán, diez u ocho canónigos, art. 10). El nombramiento de los prebostes quedó reservado al papa, el cual, sin embargo, aceptó más tarde un derecho regio de presentación; el rey nombraba a los deanes y en los seis meses *papales* (impares) también a los canónigos. El patronato soberano fue confirmado y extendido a todas las parroquias que habían estado sometidas a conventos y fundaciones secularizados (art. 11).

El nombramiento, el patronato y el juramento episcopal daban lugar a una intervención tan amplia en la provisión de los cargos

4. Texto: WALTER, *Fontes* 204-212; MERCATI, *Raccolta* 591-596.

eclesiásticos, como no la ha logrado en el siglo XIX ningún otro Estado alemán, a excepción de Austria. Sin embargo, el concordato tropezó con constante oposición en la burocracia progresista, entre los protestantes y entre los católicos liberales. La posición de monopolio reconocida a la Iglesia no era compatible con la moderna concepción del Estado, con el decreto de 1809 y con la existencia de una importante minoría evangélica (en Franconia, el Pallatinado y Suabia).

Para eliminar el gobierno bávaro las dificultades con que tropezó por su propia culpa, emprendió un camino jurídicamente problemático. El concordato sólo fue publicado con la nueva constitución y como apéndice del edicto sobre la religión de 26 de mayo de 1818 [5], que imitaba los artículos orgánicos de Napoleón. El edicto garantizaba la libertad religiosa y la igualdad de derechos a las tres confesiones cristianas principales, la inspección de la Iglesia por el Estado (entre otras cosas mediante el *placet* y el *recursus ab abusu)* fue restablecida. A consecuencia de esto, numerosos eclesiásticos se negaron a prestar juramento a la constitución que incluía el edicto sobre la religión; la curia urgió, sobre todo por medio del nuncio Serra di Cassano [6], el cumplimiento del tratado. Por fin el Estado condescendió exteriormente: En la declaración de Tegernsee, de 15 de septiembre de 1821 [7], aseguró el rey Max I Joseph que el juramento afectaba únicamente a las relaciones civiles; también prometió el exacto cumplimiento del concordato, pero a ello contradecía ya el cese de la dotación material. Se había encubierto, pero no eliminado, las contradicciones entre edicto y concordato, lo cual suscitó numerosos conflictos en el transcurso del siglo.

Prusia, que por tradición y por razones obvias estaba estrechamente ligada al protestantismo, debido a las divisiones de Polonia, a la secularización y a los desplazamientos territoriales del

5. Texto: WALTER, *Fontes,* 213-226.

6. La nunciatura de Munich, vacante desde 1800, fue provista de nuevo inmediatamente después de concluido el concordato. Hasta 1925 fue la única representación diplomática de la santa sede que quedó en países alemanes fuera de Austria. Prusia (y temporalmente también Hannover y los Estados del sudoeste alemán) sólo mantuvo una legación cerca de la santa sede

7. Texto: WALTER, *Fontes,* 212s.

congreso de Viena de 1815, llegó a tener dos quintas partes de población católica. La mitad poco más o menos de los católicos prusianos eran polacos. De aquí resultaba una mezcla de contrastes confesionales y nacionales, pero también una solidarización de los católicos alemanes con los polacos. El derecho común nacional (1793) garantizaba a los diferentes súbditos la libertad de religión y de conciencia, pero al mismo tiempo había acrecentado el control de las Iglesias por el Estado de Federico el Grande. Su extensión a los territorios adquiridos en el oeste había complicado su integración, ya de por sí difícil: Renania y Westfalia estaban marcadas por una evolución política y social totalmente diferente de la de la antigua Prusia, y la incorporación de la ribera izquierda del Rin al sistema jurídico progresista de Napoleón aumentó todavía más las distancias. El gobierno y el papa estaban igualmente interesados en la reglamentación de la situación por lo menos jurídica externa de la Iglesia católica. Gracias a la buena voluntad manifestada por el gobierno prusiano en cuestiones financieras y a la habilidad de Niehbuhr (enviado prusiano cerca de la santa sede desde 1816) se llegó relativamente pronto a un acuerdo parcial; la bula *De salute animarum*[8] y el breve *Quod de fidelium*[9] (ambos de 16 de julio de 1821) resumían su contenido. La bula creaba las provincias eclesiásticas de Colonia (con Münster, Paderborn y Tréveris) y Gnesen-Posen (con Kulm); las diócesis de Breslau[10] y de Ermland quedaron exentas. Fue disuelta la diócesis creada por Napoleón en Aquisgrán[11]. En los cabildos catedrales (preboste, deán, diez u ocho canónigos, además cuatro canónigos honorarios con derecho al voto) el nombramiento de los prebostes quedó sometido en todos los casos a la designación regia, y la de los canónigos en los meses papales. Esta desusada concesión, hecha a un soberano

---

8. Texto: WALTER, *Fontes*, 239-262; MERCATI, *Raccolta*, 648-665.

9. Texto: WALTER, *Fontes*, 262s; MERCATI, *Raccolta* 665s.

10. Berlín, la Marca de Brandenburgo y Pomerania fueron incorparadas a la diócesis de Breslau como distrito de delegación. Cf. L. JABLONSKI, *Gesch. der fürstbischöfl. Delegatur Brandenburg-Pommern*, 2 vols., Breslau 1929.

Breslau conservó sus territorios de Austria-Silesia; por otro lado, el condado de Glatz, que formaba un distrito administrativo autónomo, quedó incluido en el arzobispado de Praga.

11. J. TORSY, *Gesch. des Bistums Aachen während der französischen Zeit 1802-1814*, Bonn 1940.

evangélico, era tanto más importante para el Estado, cuanto que la bula confirmaba a los cabildos el derecho de elección de los obispos. Además, el breve *Quod de fidelium* recomendaba a los cabildos elegir únicamente candidatos sobre los cuales se hubiesen cerciorado de antemano de que no eran menos gratos al rey. Con esto no se creó el derecho positivo de nombramiento exigido en un principio por Prusia, pero recusado constantemente a soberanos no católicos, mas sí un derecho negativo de exclusión. Una formulación equívoca, contenida en la bula, dejaba de momento al gobierno la posibilidad de mantener firmemente en Gnesen-Posen, Ermland y Kulm la vieja costumbre de imponer el nombramiento a los respectivos cabildos.

La dotación financiera de las diócesis, estipulada en la bula, debía desde 1833 extenderse a bienes raíces y rentas de los mismos, pero, como en Baviera, también aquí quedó en suspenso esta promesa que habría dado mayor independencia a la Iglesia. Lo corriente fue efectuar pagos anuales del tesoro del Estado.

La bula *De salute animarum* fue aplicada en lo esencial en el decenio que siguió a 1821 por su ejecutor, el obispo de Varmia (Ermland) Joseph von Hohenzollern; los primeros obispos de las diócesis, en su mayoría vacantes, fueron nombrados por el papa a propuesta del gobierno. La bula había regulado sobre todo cuestiones de organización, mientras que en los demás sectores todo siguió dependiendo de la absorbente soberanía eclesiástica del derecho del *Land* y (en Renania) de los artículos orgánicos. Subsistieron el *placet* y el *recursus ab abusu*, el Estado vigilaba la administración de los bienes de la Iglesia y los establecimientos de enseñanza, la correspondencia entre los obispos y la curia debía pasar por los departamentos del Estado. Además de esto, durante el gobierno de Federico Guillermo III (hasta 1840) el Estado, en el ejercicio de la provisión de las diócesis, trató de arrogarse por la fuerza el derecho de nombramiento de los obispos denegado por Roma, señalando al cabildo elector un candidato como persona grata.

En 1817 se iniciaron negociaciones con el reino de *Hannover*, que también desde la secularización comprendía mayores contingentes católicos. Debido a las elevadas exigencias del Estado, como

la del nombramiento de los obispos, se prolongaron por largo tiempo tales negociaciones; sólo el 26 de marzo de 1824 se publicó la bula *Impensa Romanorum Pontificum*[12]. En ella se confirmó la permanencia de las diócesis de Hildesheim y Osnabrück, que fueron adaptadas a las fronteras del país y a la vez eximidas por el hecho de rechazar el Estado la intervención de un metropolitano extranjero. Los cabildos catedralicios obtuvieron el derecho de elección de los obispos según el procedimiento de las listas (el llamado modo de elección irlandés). Antes de la elección debían proponer al gobierno una lista de candidatos, de la que podía borrar a los «menos gratos», aunque dejando un «número suficiente». La dotación material prometida por el Estado fue reemplazada también en Hannover por pagos en dinero, y aun éstos en un principio sólo fueron efectuados en toda su cuantía para la diócesis de Hildesheim. Así Osnabrück quedó bajo la dirección provisional de un obispo auxiliar, y sólo en 1857 se efectuó la dotación, que permitió la organización de una administración diocesana regular.

Los católicos de los restantes Estados alemanes del norte y del centro fueron confiados a obispos vecinos o a vicarios apostólicos. Para el gran ducado de Oldenburg se creó en 1830 un oficialato en Vechta, anexionado a la diócesis de Münster. El vicariato apostólico erigido en 1743 para el reino de Sajonia, cuya dinastía católica regía un país en gran parte evangélico, fue gobernado desde 1816 por un obispo titular. El vicario era nombrado por el rey y desde 1831 fue, en unión personal, deán de la colegiata de Bautzen. El vicariato de las misiones nórdicas, surgido en el siglo XVII, conservó su competencia en Dinamarca junto con el Schleswig-Holstein, los dos Mecklenburgos, las ciudades hanseáticas y el archiducado de Brunswick. Desde 1841 fue provicario de Osnabrück el respectivo obispo auxiliar (obispo desde 1857). En muchas pequeñas ciudades protestantes el culto católico estuvo sujeto largo tiempo a restricciones que contradicen a las modernas concepciones del Estado.

Lenta y llena de problemas fue la reorganización en el *sudoeste alemán*, donde la Iglesia nacional y la ilustración estaban

12. Texto: WALTER, *Fontes*, 265-275; MERCATI, *Raccolta*, 689-696.

más profundamente enraizadas. Las cosas fueron dificultadas por la disputa sobre Wessenberg. Éste, tanto por sus reformas en Constanza (revivificación de estructuras sinodales, introducción de la lengua vernácula en la liturgia), como por sus esfuerzos continuados después de 1815 en pro de una política eclesiástica común, al menos de los Estados del sudoeste alemán, cayó totalmente en desgracia en Roma. Después de haber reprobado el papa su elección como vicario capitular (tras la muerte de Dalberg en 1817), sólo pudo mantenerse en el cargo, pese a sus numerosos adeptos, en tanto que lo respaldó el gobierno de Baden. Así corrió la misma suerte que había tocado a numerosos reformadores en el siglo XIX: para poder realizar por lo menos parte de sus planes anticuriales, debieron aliarse con gobiernos de Iglesias nacionales, por lo cual se hicieron doblemente sospechosos en la Iglesia.

La concepción febroniana alcanzó todavía un éxito parcial en cuanto que los gobiernos de Baden, Wüttemberg, Hessen-Darmstadt, Kurhessen y Nassau se reunieron para una acción común frente a Roma. En las conferencias de Francfort se pusieron de acuerdo en 1818, bajo la presidencia del legado de la asamblea federal de Württemberg, K.A. von Wangenheim, tocante a una declaración destinada a Roma, como también a disposiciones fundamentales josefinistas (ampliadas en 1820 en la *Pragmática eclesiástica),* que en un principio se mantuvieron secretas y luego fueron promulgadas como ley de la Iglesia nacional. La declaración exigía, en forma de ultimátum, la erección de diócesis nacionales y el nombramiento de los obispos por el soberano de entre una lista de tres confeccionada por el cabildo y de los deanes del país. Como Consalvi denegara tal derecho de nombramiento, se presentaron luego los gobiernos todavía como defensores de la libertad de la Iglesia oriental; podían estar seguros del consentimiento de numerosos eclesiásticos. Ahora bien, bajo el signo de la restauración incipiente cambiaron de actitud desde 1820, porque entonces ya les parecía más importante un entendimiento con la autoridad eclesiástica que la realización de las ideas liberalizantes de Wessenberg y de sus amigos. El 16 de agosto de 1821 pudo por lo menos Pío VII publicar la bula *Pro-*

vida sollersque[13]. Disponía la erección de la provincia eclesiástica de Friburgo o de Renania superior con el arzobispado de Friburgo (para Baden, en lugar de Constanza) y de las diócesis de Rottenburg (para Württemberg), Maguncia (para Hessen-Darmstadt), Fulda (para Kurhessen) y Limburgo (para Nassau y Francfort), aparte de la composición de los cabildos catedralicios (deán, seis o cuatro canónigos) y la dotación. Sólo Maguncia y Fulda eran antiguas sedes episcopales.

Los gobiernos pusieron como condición para la ejecución de la bula un compromiso en la provisión de los obispados, y en tenaces negociaciones obtuvieron una eficaz combinación del derecho de veto prusiano y del hannoveriano. En la bula de León XII *Ad Dominici gregis custodiam* (11 de abril de 1827)[14] se determinó el derecho de elección de los cabildos catedrales conforme al procedimiento de listas y la equivalente intervención del Estado en el nombramiento de los canónigos; el breve *Re sacra* (28 de mayo de 1827)[15] obligó a los cabildos a presentar únicamente candidatos que fueran aceptos a los soberanos. Entonces se ejecutaron ambas bulas y fueron nombrados los primeros obispos. Para esto los gobiernos impusieron eclesiásticos de sentimientos febronianos, mientras que Wessenberg, cabeza demasiado destacada del movimiento, hubo de abandonar entonces su actividad de dignatario eclesiástico al quedar disuelta la diócesis de Constanza.

La reserva de las regalías tuvo en el sudoeste de Alemania consecuencias de especial alcance. El 30 de enero de 1830 dictaron los cinco gobiernos disposiciones del mismo tenor[16], que conforme a los anteriores acuerdos secretos de la Iglesia impusieron un compacto sistema de control estatal: *placet, recursus ab abusu* con exclusión simultánea de los tribunales romanos, juramento de fidelidad de los obispos y sacerdotes, participación del Estado en la fiscalización de la formación eclesiástica y de la administración de los bienes, adaptación de la administración eclesiástica a la estatal, instrucción de los decanos a tenor de una

13. Texto: WALTER, *Fontes*, 322-335; MERCATI, *Raccolta* 667-676.
14. Texto: WALTER, *Fontes*, 335-339; MERCATI, *Raccolta*, 700-703.
15. Texto: MERCATI, *Raccolta*, 703.
16. Texto: WALTER, *Fontes*, 340-345. La protesta papal (breve de Pío VIII de 30 de junio de 1830), ibid. 345-348.

línea oficial, patronato territorial sobre la mayoría de las parroquias. Los sínodos fueron sometidos al visto bueno del Estado.

Aun prescindiendo de la presión de Roma, las disposiciones tomaron en consideración algunas de las solicitudes de Wessenberg: La formación de los sacerdotes debía efectuarse en las facultades teológicas de las universidades del Estado; como requisitos del nombramiento para obispo o canónigo se señalaron una excelente formación teológica y notable práctica de la cura de almas, de algún magisterio académico o de algún cargo público. Las disposiciones soberanas fueron aceptadas por los obispos y, no obstante la protesta de Roma, fueron aplicadas consecuentemente por los departamentos estatales competentes, en los que actuaban también eclesiásticos (en Baden el consistorio supremo de la Iglesia, en Württemberg el consistorio de la Iglesia católica). Sólo en Kurhessen se introdujeron ya pronto mitigaciones.

La reorganización eclesiástica de Alemania, que en sus líneas fundamentales persiste todavía hoy, siguió en gran parte el modelo del concordato francés. También esta reorganización respondía al esquema eclesiástico general más que el orden destruido en 1803, cuyos múltiples títulos jurídicos y tradiciones habían dado a la Iglesia una consistencia propia y seguridad de sí. Contrariamente a esto, el nuevo orden se apoyaba únicamente en actos jurídicos del papa y en sus acuerdos con los gobiernos; el primado romano de jurisdicción y la soberanía eclesiástica del Estado se ejercía en forma tan eficiente como ostentativa. Además, cuando más tarde, cuando quiso reconocerlo la doctrina ultramontana, que veía en el papa el garante de la libertad cristiana, la curia se había visto obligada a ceder; sobre todo en la provisión de las sedes episcopales y de los demás altos cargos eclesiásticos, habían impuesto los gobiernos una amplia participación en la decisión, que no estaba justificada objetivamente.

La división de la Iglesia de Alemania en Iglesias nacionales débiles aisladamente, respondía preferentemente a los deseos del Estado, pero también a los de Roma. No se habían restablecido las antiguas instancias intermedias: En adelante no existieron entre los párrocos y los obispos prebostes ni arcedianos, ni tampoco poderosos metropolitanos entre los obispos y el papa, y por consi-

deraciones políticas se habían cercenado los derechos de los arzobispos y se habían declarado exentas algunas diócesis. La nueva organización, más romana, de la Iglesia daba a la curia múltiples posibilidades de acción. En un principio, la Iglesia nacional significó todavía para ésta un impedimento, pero a la larga estimuló un movimiento de centralización suplementaria y contribuyó a que surgiera una alianza entre el pontificado y la Iglesia del país. Los católicos de Alemania, venidos a ser dependientes en tanto que minorías, trataron de unirse más estrechamente a la central romana. Las iniciativas de ampliación del ámbito de libertad eclesiástica no podían esperarse en general de los cabildos catedralicios y de las curias diocesanas, donde se habían introducido hombres de confianza del Estado, sino del clero parroquial y de los seglares. Contra la ampliación abusiva de los derechos del Estado únicamente se podía invocar al papa, que entonces ya sólo podía tratar con los gobiernos a nivel diplomático y del derecho de gentes.

Austria había sido relativamente menos afectada por la secularización; los obispados, cuyos titulares debieron renunciar a la soberanía territorial (Salzburgo, Bressanone, Trento), siguieron subsistiendo con suficiente subvención financiera, como también los conventos que no habían sido molestados por José II. Cierto que el gobierno aprovechó la secularización para llevar a cabo también en el Tirol, Salzburgo y Vorarlberg, la nueva delimitación de las diócesis efectuada ya en 1782-88 en la mayoría de los territorios de la corona [17]. Desde entonces las diócesis de la monarquía estuvieron restringidas casi sin excepción a territorio austríaco [18], tenían poco más o menos las mismas dimensiones y estaban circunscritas conforme a la división política y administrativa del Estado. El emperador nombraba a casi todos los obispos. Sólo en Olmütz y Salzburgo se mantuvo el derecho electivo de los cabildos catedra-

17. La nueva reglamentación definitiva tuvo lugar en 1818. Salzburgo perdió su territorio diocesano y sus derechos metropolitanos en Baviera. La parte de Coira en el Tirol meridional fue repartida entre Bressanone y Trento: al primero correspondió Voralberg (que hasta entonces pertenecía en gran parte a Constanza) y como compensación por los decanatos del Tirol meridional pasó a Trento, que en 1825 vino a formar parte de la provincia eclesiástica de Salzburgo.

18. Sólo en Silesia no se llevó adelante el principio josefinista de organización eclesástica; cf. supra, nota 10. Sobre el problema de la adaptación de las fronteras eclesiásticas a las estatales: R. Kottje, *Diözesan- und Landesgrenzen*, en «Reformata Reformanda», *Festgabe für Hubert Jedin*, II, Münster 1965, 304-316.

licios, y el arzobispo de Salzburgo conservó el derecho singular de nombramiento de tres de sus obispos sufragáneos [19].

Un josefinismo moderado siguió inspirando en general la política eclesiástica de Austria durante el largo reinado de Francisco II (I) (1792-1835), y no sin dificultades se extendió también a los territorios recuperados y a los adquiridos en 1815. Por sus principios se dejó inicialmente guiar también Metternich, que desde 1809 regía la política exterior. En 1814-16 apoyó los planes de Wessenberg para un concordato federal, mediante el cual esperaba extender el josefinismo a los restantes Estados alemanes, dar con ello mayor uniformidad a la nueva alianza y aumentar la influencia de Austria. En la concepción conservadora de la sociedad, de Metternich, tenía gran importancia la paz entre el Estado y la Iglesia; él comprendió antes que otros la utilidad de una estrecha armonía entre el pontificado restaurador y el imperio restaurador, en lo cual acogió también sugerencias sobre política eclesiástica del círculo de Hofbauer [20]. Tras el fracaso de los planes de concordato federal, tomó posteriormente en consideración la mitigación de las leyes josefinistas y la conclusión de un concordato para la monarquía. El emperador y los más altos funcionarios, con el conde Wallis, ministro de Estado y presidente del congreso a la cabeza, insistieron, sin embargo, en la soberanía de la Iglesia llevada adelante bajo María Teresa y José II, que desde luego implicaba también protección de la Iglesia y de su actividad dentro de los límites trazados por el Estado. Sólo en los últimos años de su reinado hizo suyas el emperador Francisco las sugerencias de Metternich e inició la alianza del trono y del altar.

La ocupación francesa de *Suiza* (república helvética de 1798 a 1803) había tenido como consecuencia la supresión de los conventos y la expulsión del nuncio, pero ya en 1803 la constitución de mediación, acordada bajo influencia de Napoleón, mejoró la situa-

---

19. En Lavant y Seckau correspondía siempre al arzobispo el derecho de nombramiento, en Gurk cada tres veces (H. BASTGEN, *Die Prärogativen der Salzburger Metropole:* HJ 33 [1912]).

20. Desvío de Metternich del josefinismo: H. v. SRBIK, *Meeternich, Der Staatsmann und der Mensch,* Munich 1925 (reimpresión, ibid. 1957) I, 308ss, II, 40-45, 455, etc ; A. POSCH, *Die Vorgeschichte des österreichischen Konkordats von 1855,* «Religio, Wissenschaft, Kultur» 7/1 (1956); WEINZIERL-FISCHER, *Konkordate,* 15ss. Cf también cap. XIII, p. 366s y especialmente cap. XX p. 535ss.

ción. Fue enviado a Lucerna un nuevo nuncio, Testaferrata; éste dirigió la lucha contra las reformas que afluían de Constanza y que también en Suiza hallaban numerosos adeptos, y transmitió a Roma las acusaciones y sospechas que se recibían contra Wessenberg. A fin de poner un dique a sus ideas, ya en 1814 los territorios suizos de la diócesis de Constanza fueron separados de ésta y subordinados al preboste de Beromünster, Godlin von Tiefenau, de rigurosos sentimientos romanos.

El tratado federal de 1815, por el que Suiza volvía a constituirse en Estado federal de 22 cantones, bajo la garantía del congreso de Viena, restableció en lo esencial el anterior derecho de la Iglesia nacional y contenía garantías para los conventos. Igual que la constitución de 1803, emprendió alguna modificación de fronteras, que creaban cantones confesionalmente heterogéneos y con ello bases para diferentes tensiones posteriores. Con la nueva organización se manifestaban ya también las causas de los conflictos que se iniciarían en los años 30 (cf. infra, cap. XX), el radicalismo de muchos liberales y la persistente oposición entre católicos febronianos y ultramontanos.

También en Suiza fue necesario reorganizar la Iglesia. Después de haber sido rechazada por Roma la idea de un único episcopado nacional, preferida por los suizos en un principio, se planteó la dificultad de armonizar las exigencias rivalizantes de los cantones. La creación de una nueva organización para toda Suiza exigió más de diez años de esfuerzos continuados, emprendidos por mediación de la nunciatura de Lucerna. Sólo el obispado de Sitten quedó inalterado. Las zonas de Constanza y el resto suizo del principado obispado de Basilea fueron reunidos como obispado de Basilea con sede en Solothurn. Comprendía siete cantones, cuyos gobiernos obtuvieron el derecho de influir en la provisión del cabildo catedral, autorizado para la elección del obispo. También aquí se podían elegir únicamente candidatos gratos a los gobiernos[21]. Coira (Chur), que había perdido su parte austríaca, fue unido en 1823 con St. Gallen (hasta 1836). En la Suiza occidental, que había adquirido algunas zonas católicas, fue restaurado en 1821 el antiguo obispado de Ginebra y unido con Lausana. Los cuatro obispados

21. Los tratados sobre la fundación del obispado de Basilea, juntamente con la bula de circunscripción: MERCATI, *Raccolta*, 711-724.

quedaron exentos, con lo cual la santa sede, representada por un nuncio en Lucerna, consiguió influencia inmediata. El Tesino permaneció hasta 1859, dentro de las diócesis italianas de Milán y Como.

VIII. Las otras iglesias europeas

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: 1. *Países Bajos:* Además de ROGIER, KathHerleving y ALBERS, HERSTEL, véase CH. TERLINDEN, *Guillaume Ier, roi des Pays Bas, et l'Église catholique en Belgique, 1814-30,* 2 vols., Bruselas 1906; J. WITLOX, *De Noord-Nederlandsche Katholieken in de politiek onder Koning Willem I,* 's-Hertogenbosch 1919; S. STOKMAN, *De religieuzen en de onderwijspolitiek der Regering in het. Ver. Kon. der Nederlander 1814-30,* La Haya 1935; A.F. MANNING, *De betekenis van C.R.A. van Bommel voor de Noordelijke Nederlanden,* Utrecht 1946; G. GORRIS, *J.G. Le Sage ten Broek en de eerste faze van de emancipatie der katholieken* I, Amsterdam 1947; SIMON, *Sterckx* I, 31-123; JÜRGENSEN 62-158.

Además: H.J. ALLARD, A. VAN GILS, 's-Hertogenbosch 1875; J. DEMARTEAU, *F.A. de Méan,* Bruselas 1944; J. KLEYNTJENS, *Les instructions données par le St.-Siège à Mgr. Capaccini en 1827,* «Bulletin de la Commission royale d'histoire» 114 (1949) 227-255; A. VAN PEER, «Bossche Bijdragen» 19 (1948) 113-137; A.M. FRENKEN, ibid. 20 (1950-51) 118-226; id., ibid. 22 (1954) 69-96; W. MUNIER, ibid, 29 (1969) 1-61, 30 (1970) 1-59; J. MUYLDERMANS, *Vereeiniging ter verspreiding van goede boeken 1826-30,* «Ons Geloof» 15 (Amberes 1929) 49-64, 111-127; A. MARLIER, *L.V. Donche,* Lovaina 1948; A. ALKEMADE, *Geschiedenis van 19 religieuze congregaties 1800-1850,* 's-Hertogenbosch 1966; M. DE VROEDE, *Het openbaar lager onderwijs in België onder Willem I,* «Bijdragen en mededelingen van het Hist. Gennootschap» 78 (1964) 10-44; A. RIBBERINK, AGKKN 8 (1966) 98-110; J. BORNEWASSER, *Duitse bemoeienissen met de strijd om het collegium philosophicum,* «Bijdragen tot geschiedenis der Nederlanden» 14 (1960) 273-301; L. ROGIER, *Het tijdschrift «Katholikon» 1827-1830,* Amsterdam 1957; J.C. VAN DER LOOS, *Geschiedenis van het Seminarie Warmond tot 1853,* Haarlem 1932; J. MEYHOFFER, *Le protestantisme belge de 1815 à 1830,* «Annales de la Soc. d'hist. du protest. belge» 16 (1955) 152-174.

2. *Gran Bretaña:* Además de MATHEW 150-186 y BELLESHEIM, *Ireland,* III, 273-377, así como SCHMIDLIN PG, I, 298-307, 429-432, 501-502 y LE-

FLON 349-351, 405-406, 461-462, v. también B. WARD, *The Eve of the Catholic Emancipation,* 3 vols., Londres 1911-13; J.T. ELLIS, *Card. Consalvi and Anglo-papal Relations 1814-24,* Washington 1942; G.I. MACHIN, *The Catholic Question in English Politics 1820 to 1830,* Oxford 1964; J.W. OSBORNE, CHR 49 (1963-64) 382-389; D. GWYNN, *The Struggle for Catholic Emancipation 1750-1829,* Londres 1928; J. REYNOLDS, *The Catholic Emancipation's Crisis in Ireland 1823-29,* New Haven 1954; R.B. MCDOWELL, *Public Opinion and Government Policy in Ireland 1801-46,* Londres 1952; TH. WYSE, *Historical Sketch of the Late Catholic Association of Ireland,* 2 vols., Londres 1829; J.A. MURPHY, *The Support of the Catholic Clergy in Ireland 1750-1850,* «Historical Studies» 5 (1965) 103-121; J.B. BOCKERY, *Collingridge,* Newport 1959 (vicario apostólico del distrito occidental de 1809 a 1829).

Biografías de D. O'Connells de A. ZIMMERMANN, Paderborn 1909, D. GWYNN, Londres 1929 y M. THIERNEY, Dublín 1949; añádase J. HENNIG, «Modern Language Review» 54 (1959) 573-578; correspondencia ed. por W.J. FITZPATRICK, 2 vols., Londres 1888. Sobre J. Milner, v. F. HUSENBETH, Dublín 1862, con reseña completa de los escritos, y el DictEngl Cath v, 15-53: Sobre J. Murray, v. F.P. CAREY, Dublín 1951; *Pastoral Letters and Religious Discourses,* 2 vols., Dublín 1859. Sobre J. Doyle, v. W.J. FITZPATRICK, 2 vols., Dublín 1861, y DHGE XIV, 771-773.

3. *Imperio ruso:* Además de las obras generales de LESCOEUR, BOUDOU I, AMMANN, WINTER, WASILEWSKI y MALINOWSKI (en bibliografía general), así como SCHMIDLIN PG, I, 325-332, 433-436, 505, 627-632 y las dos colecciones de fuentes J. BIELOHOLOWY, *Akty i dokumenty otnosjaściesja k nstrojstvu i upravlenju rimsko-katoliskoj cerkvi v Rossii I 1762-1825,* Petrogrado 1915, y *Allocuzione della Santità di... Gregorio P.P. XVI... seguita da una Esposizione corredata di documenti sulle incessanti cure della stessa S.S. a riparo dei gravi mali da cui è afflitta la Religione cattolica negli imperiali e reali dominii di Rusia e Pologna,* Roma 1842 (90 documentos), v. E. THEINER, *Die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Russland seit Katharina II. bis auf unsere Tage,* 2 vols., Augsburgo 1841; M. LORET, *Watykan a Polska 1815-32,* Varsovia 1913; K. PIWARSKI, *Kuria rzymska a polski ruch naradowowyzwolenczy 1794-1863,* Varsovia 1955; B. PAWLOSKI, *Grzegorz XVI a Polska po powstaniu listopadowem,* Varsovia 1911; M. ŻYWCZYŃSKI, *Geneza i nasepstwa encykliki «Cum primum»,* Varsovia 1935; G. BOZZOLATO, RStRis 51 (1964) 319-344, 455-480.

Además: H. LUTTEROTH, *Russland und die Jesuiten von 1772 bis 1820,* Stuttgart 1846; P. BLIARD, *L'empereur Alexandre I[er], les jésuites et J. de Maistre,* «Études» 130 (1912) 234-244; A. BRUMANIS, *Mgr. St. Siestrzencewicz,* Lovaina 1968; L. CHODZKO, *Un évêque polonais, K.G. Colonna*

Cieciszewski et son temps 1745-1831, París 1866; M. CZAPSKA, *Stosunek Michiewicza do religii i Kościola w świetle jego listów i przemowień,* SPM 2 (1955) 73-128 (sobre las ideas religiosas de A. Mickiewicz); F.A. SYMON, *De seminario principali Vilnensi,* en *Academia Rom. Cath. Ecclesiastica Petropolitana 1887-1888* (v. también M. GODLEWSKI, *Documenta ad historiam seminarii principalis Vilnensis pertinentia 1805-22,* San Peterburgo 1911).

4. *Imperio otomano:* Además de los trabajos señalados en la bibliofía general, como SCHMIDLIN PG, I, 333-336, 462-464; 505-506, 664-667, v. P. GAMS, *Geschichte der Kirche Christi im XIX. Jh.*, I, Innsbruck 1854, 174ss; art. *Türkei* en el *Kirchenlexikon,* pub. por H. WETZER y B. WELTE, 2.ª ed., XII, 126-134; J. HAJJAR, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient,* 1819-1848, París 1970.

Sobre Bulgaria: DHGE X, 1188-89.

Sobre Rumanía: TOCANEL (bibliografía general) III/1; N. JORGA, *Studii si documente cu privire la istoria Românilor,* I, Bucarest 1901, 340-405, 443-444; R. CÂNDEA, *Der Katholizismus in den Donaufürstentümern. Sein Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft,* Leipzig 1916; F. PALL, *Les consuls des Puissances étrangères et le clergé catholique en Valachie au début du XIX^e s.,* «Mélanges de l'École roumaine en France» 15 (1939-40) 145-264.

Sobre Grecia: G. HOFFMANN, OrChrP 2 (1936) 164-190, 395-436; id., *Papa Gregorio XVI e la Grecia,* en *Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa,* II, Roma 1948, 135-157.

Los católicos en los Países Bajos

El nuevo reino de los Países Bajos, en el que, como creación artificial del congreso de Viena fueron reunidas las antiguas provincias unidas, principalmente protestantes, juntamente con los nueve departamentos belgas católicos, bajo un monarca protestante, Guillermo I de Orange, ofrecía en el aspecto eclesiástico un cuadro sumamente heterogéneo. En el norte de los *Grote rivieren,* la misión holandesa, dependiente de la congregación de Propaganda Fide, contaba con unos 325 000 católicos, es decir, un quinto de la población de esta zona. Desde la disolución de la nunciatura en Bruselas, esta misión fue administrada por un vicesuperior, Ciamberlani, que residía en Münster de Westfalia. En realidad, sin

embargo, los arciprestes y religiosos, a los que estaban confiadas numerosas parroquias urbanas, gozaban de gran autonomía, lo cual debía naturalmente dar lugar a deficiencias en la disciplina eclesiástica. La formación del clero, centralizada en el seminario de Warmond, estuvo notablemente influida por la ilustración católica alemana, con todos sus aspectos positivos y negativos. En el Brabante septentrional y en los otros territorios conquistados por los holandeses en el siglo XVII, los católicos, fuera del resto de la antigua diócesis de Roermond, cuyo obispo vivía todavía, formaban mayoría (unos 400 000) y estaban repartidos en dos vicariatos apostólicos: 's-Hertogenbosch y Breda (para los que Napoleón quiso en 1811 crear un obispado erigido por propia autoridad). El nivel cultural del clero, acostumbrado a vivir al margen de la vida nacional, dejaba bastante que desear. En las provincias meridionales, finalmente, vivían 3,5 millones de belgas, que tenían tras sí una larga tradición de catolicismo postridentino, y estaban divididos en 5 diócesis, erigidas por el concordato de 1801, todavía vigente [1]. Sin embargo, su reorganización, que tras la confusión del tiempo de la revolución resultaba una necesidad perentoria, distaba mucho de estar concluida, y ello tanto más cuanto que en los últimos años del régimen de Napoleón la administración por prelados que habían sido instituidos sin la aprobación del papa, tropezaba con la creciente oposición de un clero animado por su eficaz resistencia contra José II y que estaba atado a una tradición fuertemente orientada en sentido ultramontano. Las dificultades que casi desde el principio pusieron a la Iglesia en una situación de oposición al gobierno holandés, contribuyeron todavía a retardar esta reorganización. Sin embargo, fueron creciendo las vocaciones sacerdotales, que contribuyeron — en todo caso hasta el cierre de los seminarios de resultas de las disposiciones de 1825 —, lo mismo que en Francia, a llenar los huecos producidos por la revolución.

En este Estado, dividido confesionalmente, la única solución razonable era el mantenimiento de la libertad religiosa introducida bajo el régimen francés impuesta por las potencias en julio

1. Roma y La Haya habían dado largas en un principio, pero a partir de 1816 se llegó efectivamente a una renovación en parte provisional. Véase H. WAGNON, *La reconduction du Concordat de 1801 dans les provinces belges du Royaume Uni de Pays-Bas*, «Scrinium Lovaniense» (Lovaina 1961) 514-542.

de 1814 e incorporada a la constitución, así como la igualdad de derechos para el culto. Sin embargo, mientras los católicos holandeses, que durante largo tiempo habían sido tratados como ciudadanos de segundo orden, aceptaban este nuevo sistema como un progreso, no obstante las restricciones impuestas por los artículos orgánicos, el clero belga, y sobre todo el flamenco, cuya actitud reaccionaria había sido reforzada por la política eclesiástica de Napoleón, habría preferido la restitución de la Iglesia, en las provincias meridionales, a la posición privilegiada de que había gozado hasta la ocupación francesa, sobre todo en el terreno de la educación, que le era especialmente cara. Así, las autoridades diocesanas, bajo la guía del emprendedor obispo de Broglie, de Gante, heroico adversario de Napoleón, condenaron con su *Jugement doctrinal* de septiembre de 1815 el indiferentismo de la nueva constitución y prohibieron a los católicos, bajo pecado grave, prestarle juramento. Muchos, espoleados por el *Spectateur catholique* de De Foere, fundado el año 1815 al servicio del tradicionalismo contrarrevolucionario, se sometieron a esta disposición. En cambio, el anterior príncipe obispo de Lieja, François Antoine de Méan, formado en una tradición teológica menos rígida que el clero de los antiguos Países Bajos austríacos, se hallaba dispuesto a prestar el juramento en su calidad de miembro de los Estados Generales. Poco después fue nombrado por el rey arzobispo de Malinas.

Sin embargo, en Roma, donde una comisión de cardenales había aprobado el *Jugement doctrinal*, se vaciló de momento a confirmar el nombramiento; sin embargo, bajo la presión de Metternich y gracias a la flexibilidad de Consalvi, se halló por fin una fórmula de equilibrio que explicaba que el juramento sólo tenía alcance civil, pero en modo alguno dogmático. El arzobispo recibió el año 1817 su bula de nombramiento, y el 1821 el rey, tras largos meses de negociaciones, acabó por aceptar que los católicos prestaran el juramento «en el sentido de mons. de Méan». Ello dio por resultado una tranquilización temporal de los adversarios.

Sin embargo, en el ínterin habían vuelto a surgir nuevas dificultades. El gobierno, que no admitía intromisión alguna en su competencia, había prohibido a Ciamberlani en 1815 ocuparse

de los asuntos de las diócesis belgas y había ordenado su expulsión. Además, en 1816, a fin de salir al paso a la resistencia de una parte del clero, había vuelto a poner en vigor los artículos orgánicos de Napoleón, que eran fuente de numerosas triquiñuelas por parte de la administración y de la policía; así, también en 1818, volvió a introducirse casi inalterada la legislación napoleónica tocante a los miembros de las órdenes, con el propósito de impedir que fueran surgiendo nuevas congregaciones fuera de las que se consagraban a obras de misericordia [2]. Si bien en un principio se aplicaron todavía con gran cautela las respectivas medidas, sin embargo, a partir de 1822 se multiplicaron sensiblemente las trabas. Por otra parte, al mismo tiempo, las medidas condujeron a la laicización de la escuela, punto en el que el clero belga era especialmente sensible. De 1822 a 1824 fueron cerradas numerosas escuelas católicas, sobre todo las de los hermanos de las escuelas cristianas, a los que se reprochaba ser agentes franceses. En junio de 1825 se suprimieron, por dos reales órdenes, todos los institutos libres de segunda enseñanza, así como los seminarios menores. Al mismo tiempo se erigió en Lovaina un *Collège philosophique*, imponiéndose su frecuentación como obligatoria para todos los jóvenes que quisieran entrar en el estado clerical, y cuyo entero personal sería nombrado exclusivamente por el rey, independientemente de los obispos.

Estas diversas medidas, que en su mayor parte apenas si afectaban a los católicos del norte, fueron acogidas con satisfacción por una parte de la burguesía católica del sur, que estaba entusiasmada por las ideas del siglo XVIII y consideraba como un anacronismo la intención del clero de seguir todavía manteniendo el control de la vida pública. Las medidas hallaron también el consentimiento de algunos sacerdotes influenciados por la ilustración y por el febronianismo alemán, sobre todo del norte y de la provincia de Luxemburgo, que antes de la revolución había pertenecido a la diócesis de Tréveris. Las autoridades diocesanas, si bien estaban preocupadas, apenas si protestaron; la mayor parte de las sedes episcopales estaban vacantes u ocupadas por obispos

---

2. Lista de los conventos con el número de sus miembros, en STOCKMANN, l.c. 404-450. Podrían tomarse datos complementarios de las numerosas exposiciones que tratan de las condiciones locales.

debilitados por la edad y por los achaques; el arzobispo de Méan quería sobre todo mantener las buenas relaciones con el gobierno. La mayor parte del clero, sin embargo, así como algunos católicos militantes reaccionaron cada vez con mayor violencia. Tras los decretos de 1825 dos holandeses, el abogado Van der Horts y el sacerdote Van Bommel, a los que no tardó en asociarse el vicario general de Malinas, E. Sterckx, emprendieron una violenta campaña contra la política escolar del gobierno.

De modo particular en Bélgica existía la convicción de que el rey quería protestantizar secretamente el país, mientras que en realidad perseguía sobre todo la elevación del nivel cultural de las provincias del sur, inferior de hecho al de las antiguas provincias unidas. Quería, en la tradición del despotismo ilustrado [3] y en razón de su *ius circa sacra*, controlar severamente a la Iglesia, que era tenida por la principal institución de la educación popular. (Por lo demás, se mostró todavía más dictatorial con la Iglesia reformada, como resulta de la reglamentación que le impuso en 1816.)

Guillermo I, bajo el influjo del ministro Van Maanen, que si bien era un buen jurista, carecía en absoluto de olfato psicológico, y rodeado de consejeros que, no obstante ser en su mayor parte católicos, estaban al mismo tiempo influenciados por el febronianismo, el josefinismo y el galicanismo napoleónico y dispuestos a quebrar el poder clerical, tras el fracaso de las negociaciones concordatarias de 1822 y 1824, había tomado como norma para la reglamentación del nombramiento de los obispos la idea de una Iglesia nacional que debía estar dirigida por el Estado y vinculada a la santa sede sólo por un mínimum de relaciones.

Ahora bien, la tempestad desencadenada contra el *Collège philosophique* alcanzó esta vez a la formación del clero, y entonces las curias diocesanas estimaron que con ello se había alcanzado el límite de las concesiones posibles. Consiguientemente resultó imprescindible arrojar lastre y volver a restablecer los contactos con Roma. Se reemprendieron negociaciones con vistas a un nuevo concordato, que finalmente el 18 de junio de 1827 con-

---

3. Sobre su actitud anterior contra los católicos, cf. J.A. BORNEWASSER, *Kirche und Staat in Fulda unter Wilhelm Friedrich von Oranien, 1802-06*, Fulda 1956.

dujeron a la conclusión de un acuerdo[4] valedero para todo el país. En éste se extendieron las disposiciones generales del concordato de 1801 también a las provincias del norte, donde habían de crearse dos nuevas diócesis (Amsterdam y s-Hertogenbosch), y la cuestión del nombramiento de los obispos fue zanjada con un compromiso: el monarca protestante no nombraría a los obispos, que serían elegidos por los cabildos, pero en cambio se beneficiaría del derecho de veto.

Con esto volvió la tranquilidad, aunque sólo por algunos meses. El gobierno, en vista de las quejas de los calvinistas holandeses y de los liberales belgas, notificó su intención de diferir la aplicación de las disposiciones del concordato, estimadas demasiado favorables para los católicos. En realidad, las negociaciones de Capaccini, a quien León XII había «enviado para salir del laberinto», fracasaron, a pesar de algunos éxitos parciales, debido a la notoria falta de voluntad de la comisión encargada de los asuntos del culto católico, la cual seguía orientada principalmente en sentido josefinista y anticlerical. Mientras que de hecho se conservó la enseñanza de la religión en la mayoría de las escuelas, el gobierno llevó adelante su intención de laicizar la escuela, con lo cual la resistencia católica llegó a una exasperación cada vez mayor. No obstante, Van Bommel, que en 1829 había sido nombrado obispo de Lieja, seguía todavía esperando llegar a un acuerdo con el rey, que efectivamente estaba dispuesto a hacer concesiones. Pero el clero belga, «más ultramontano que el papa mismo», había perdido definitivamente la confianza en una solución por el gobierno y así entonces, bajo la dirección de E. Sterckx, eligió la plena independencia de la Iglesia con respecto al Estado, y para el logro de esta meta puso su esperanza en una unión con los adversarios del gobierno a fin de obtener la «libertad en todo y para todos»[5].

En esta situación estaba el clero belga, ocupado casi exclusivamente en problemas institucionales y en la reconstrucción de una sociedad católica que fuera semejante a la anterior a los desórdenes de la revolución. Gravemente impedido por la formación puramente rudimentaria que había recibido en los seminarios,

---

4. MERCATI I, 704-710.
5. Sobre las etapas de esta evolución véanse p. 436-440

donde casi todos los profesores eran autodidactas, y paralizado por los temores (en su mayor parte infundados) de una protestantización del país, se cuidaba muy poco de adaptar la predicación a la evolución de las ideas antirreligiosas introducidas en el país por Francia y Alemania. Sin embargo, hay que anotar positivamente que el clero, apoyado en este campo por seglares activos, tales como L. de Robiano o P. Kersten, comprendió pronto la importancia de la prensa en aquel tiempo.

Fue también un seglar, J.G. Le Sage ten Broek, quien el año 1818 fundó en Holanda la primera revista católica mensual, «De Godsdienstvriend». Este publicista, coronado por el éxito y a la vez hombre de acción, un poco excéntrico, sí, pero lleno de iniciativas, contribuyó más que ningún otro a que los católicos holandeses, que desde el siglo XVII se habían visto forzados a llevar una vida subterránea, sacudieran su timidez y se animaran poco a poco a mostrarse abiertamente en defensa de sus derechos. Este hijo de pastor protestante y convertido, que había sido estimulado por el gran movimiento del *despertar*, trabajó infatigablemente con el fin de ganar para el ultramontanismo militante a sus pacíficos compatriotas. Por lo demás, no se limitó a confrontar la tradición católica medieval con las innovaciones protestantes. Con el mismo ardor apasionado estigmatizó la infiltración de ideas racionalistas en algunos de sus correligionarios, como, por el ejemplo, en el sacerdote Schrant, que buscaban su inspiración más bien en la Alemania de la ilustración que en la Francia de Joseph de Maistre y del primer Lamennais. De esta manera contribuyó a poner en guardia a los católicos holandeses contra la tentación de un cristianismo adogmático, basado en la moral natural. Pero no menos participó en la formación de una mentalidad rigurosamente confesional que miraba con recelo todas las manifestaciones de tolerancia y de irenismo y rechazó decididamente el legado de Sailer, como el catolicismo de los clérigos progresistas sazonado con hegelianismo y josefinismo.

En resumen: Los años posteriores al 1815 sólo aportaron desengaños en el aspecto institucional. Sin embargo, en el norte fortificaron el catolicismo, despertado bajo el régimen francés, y en el sur, aquellos desengaños hicieron surgir una nueva mentalidad, que alcanzaría a toda Europa, el liberalismo católico.

La emancipación política de los católicos en las Islas Británicas

Desde el acta de unión de 1800, por la que Irlanda fue incorporada al Reino Unido de Gran Bretaña, formaron los católicos un cuarto de la población. Fuera de la comunidad de fe y de la pérdida común de numerosos derechos civiles y políticos, no parece haber habido prácticamente mayores diferencias que las existentes entre el pequeño puñado de católicos ingleses, reducidos a la forma de vida en los países de misión, y la Iglesia de Irlanda, que a través de tantas persecuciones había conservado más de 4 millones de creyentes y preservado su jerarquía episcopal, y para la que, desde mediados del siglo XVIII, había comenzado un período de normalización progresiva.

Esta Iglesia irlandesa, desvinculada por las circunstancias de cualquier tradición de estancamiento en el *etablissement* [6], sacaba su fuerza de las masas populares, mantenidas por los conquistadores ingleses, que se habían apropiado el 95 por ciento de las tierras, en la condición de semiservidumbre, pero que desde hacía siglos se habían acostumbrado a defender con el mismo apasionamiento tanto su fe religiosa como su idiosincrasia nacional, y que de las ideas revolucionarias procedentes de Francia habían recibido nuevos estímulos para reinvindicar más ahincadamente su independencia religiosa, social y política, tres aspectos que a sus ojos estaban estrechamente ligados entre sí. En esta atmósfera, una nueva generación de sacerdotes, formada no ya fuera del país, sino en el seminario nacional de Maynooth, inaugurado en 1795, la cual no había conocido ya las leyes penales dirigidas contra los católicos, se aplicó sin trabas de ninguna clase a la reorganización de la vida parroquial y fomentó el desarrollo de formas externas de religiosidad que respondieran a la mentalidad de la población.

Este clero, que a pesar de un paulatino mejoramiento de su situación material, vivía en estrecho contacto con el pueblo fiel, fue apoyado en su tarea por las congregaciones religiosas, que tras

6. La idea propagada en 1801 y 1824, de que el Estado pudiera asumir la paga del clero, fue rechazada por la gran mayoría de los obispos y sacerdotes.

un retroceso en el siglo XVIII[7], experimentaron un nuevo auge en los primeros decenios del siglo XIX. A las antiguas órdenes, que ahora podían volver a formarse más o menos libremente, se añadieron fundaciones como los *Christian Brothers*, una imitación de los hermanos de las escuelas cristianas acomodada a la especial situación de Irlanda. Los *Christian Brothers*, fundados el año 1804, recibiento en 1817 su organización definitiva gracias a D. Murray, coadjutor del arzobispo de Dublín.

En Inglaterra, en cambio, los miembros de la Iglesia romana sólo formaban el dos por ciento de la población total. Su predilección por un catolicismo de extrema sobriedad se explica tanto por una cierta preocupación de no atraer hacia sí la atención de la opinión pública, como por el temperamento británico y como reacción contra las actitudes entusiásticas de las sectas protestantes. La Iglesia romana estaba dividida en cuatro vicariatos apostólicos, cuya extensión dificultaba la dirección eficaz del apostolado. Todavía en 1815 vivían los católicos en su mayor parte aislados en el campo en torno a algunos castillos, cuyos propietarios mantenían a un capellán, con frecuencia más por fidelidad a la tradición que por convicción religiosa, pero que por lo demás eran fielmente adictos a la corona. Sin embargo, a comienzos del siglo XIX, esta comunidad católica comenzó a organizar su estructura como consecuencia de la inmigración irlandesa a Londres y a las ciudades industriales del nordeste. Mientras que el número de los fieles se duplicó en el espacio de una generación y ya en 1814 rebasaba el número de 200 000, por lo cual fue necesario edificar 900 nuevas capillas, el catolicismo comenzó a asumir carácter ciudadano y la nobleza rural fue perdiendo progresivamente en favor de la emprendedora clase media su influencia monopolística sobre la Iglesia, que había ejercido desde el siglo XVII.

Al mismo tiempo se efectuó en las clases dirigentes de Inglaterra un cierto cambio de actitud frente al catolicismo: La decadencia de la Iglesia anglicana y el avance del indiferentismo en las clases altas dieron lugar a una actitud tolerante; el con-

---

7. Como consecuencia del cierre de los noviciados, impuesto por Roma en 1751 tras consulta de ciertos obispos, los religiosos, que el año 1742 eran unos 700, al lado de 1400 sacerdotes, el año 1802 habían bajado a 250, frente a 1900 sacerdotes seculares.

tacto con emigrantes franceses, así como el redescubrimiento romántico de la edad media por Walter Scott, disiparon algunos graves prejuicios con respecto al papismo. Originaron incluso algunas conversiones, como, por ejemplo, la de K. Digby el año 1823 y la de A. Philipps de Lisle el año 1829. Este cambio de mentalidad se vio todavía reforzado por la firme actitud de Pío VII frente a Napoleón y contribuyó a que de nuevo se iniciaran contactos oficiales entre la santa sede y el gobierno británico tras una interrupción casi total durante 200 años [8].

La coincidencia de estos diferentes factores contribuyó a una más fácil solución del problema que desde hacía algunos decenios se iba planteando cada vez con mayor agudez: el de la emancipación de los católicos, es decir, el de la supresión de las restricciones legales a que estaban sujetos desde la reforma. El año 1813 se estuvo cerca de esta solución, aunque a costa de numerosas concesiones, que, sin embargo, estaban dispuestas a hacer tanto la nobleza católica de Inglaterra como también la congregación de Propaganda Fide. Los irlandeses, con todo, apoyados en su opinión por el fogoso vicario apostólico de Midland, John Milner (1752-1826), de estirpe inglesa, pero adversario decidido de los distinguidos anglogalicanos del *Club cisalpino,* calificaron tal solución de tentativa de subordinar la Iglesia al Estado protestante. Los esfuerzos por reanudar las negociaciones por parte de Consalvi, que no tenía nada que objetar con respecto a un cierto control del gobierno tocante a la lealtad del clero, como también por parte de Castlereagh, que estimaba anacrónica la reglamentación británica, se estrellaron contra la actitud intransigente de los irlandeses, que a ningún precio querían ceder en la cuestión de la libertad de la Iglesia. Fracasaron también por el hecho de que los irlandeses, a fin de no poner en juego sus intereses nacionales, creían no deber tomar en consideración el punto de vista romano ni a los *tories* de la cámara de los lores, para los que la reivindicación del derecho de veto

---

8. Estos contactos se entablaron en el congreso de Viena y fueron cada vez más necesarios, debido a la creciente importancia del grupo católico en Irlanda y en el Canadá, así como al establecimiento de Inglaterra en Malta y en las islas jónicas. La muerte de Castlereagh y de Consalvi y el ascenso al trono del muy antipapal Jorge IV produjeron después de 1823 un enfriamiento, aunque sin que se interrumpieran totalmente los contactos. Cf. N. MIKO, ZKTh 78 (1956) 206-214.

en el nombramiento de los obispos no sólo era una expresión de antipapismo, sino que representaba además —sobre todo en vista de la situación en el Canadá— una medida de seguridad.

Así, pues, a pesar de la creciente comprensión de la parte liberal, las negociaciones quedaron durante algunos años en un punto muerto y las peticiones presentadas regularmente en el parlamento no condujeron prácticamente a resultado alguno (el único logro fue un *bill* del año 1817, que hizo más fácil el nombramiento de oficiales católicos en el ejército). Los católicos ingleses tuvieron que resignarse a esperar pacientemente tiempos mejores, pero no así los católicos irlandeses, cuyas preocupaciones nacionales fueron un obstáculo para las reivindicaciones religiosas. La campaña de prensa desencadenada en «The Chronicle» por John England, director del seminario de Cork, y las 32 cartas sobre los derechos privilegiados de la Iglesia anglicana en Irlanda, publicadas de 1820 a 1823 bajo el pseudónimo de Hierophylus por John MacHale[9], profesor de dogmática en Maynooth, que, al igual que John England, era típico de la nueva generación del clero, fueron los primeros indicios de un cambio de táctica, que reemplazó a las negociaciones diplomáticas y a las cautelosas iniciativas, las más de las veces de origen inglés. Se inició una acción masiva procedente de Irlanda, con la firme resolución de no aflojar la presión hasta haber ganado la causa.

Se dio el primer paso decisivo cuando el año 1823 Daniel O'Connell, orador popular, que además gozaba de gran talento organizador y desde hacía 20 años iba al frente de la lucha por las libertades nacionales y religiosas, transformó en un movimiento de masas la antigua *Catholic Association*, que hasta entonces había estado reservada a círculos burgueses, para lo cual rebajó a un penique por mes la cuota anual de 20 chelines. Con la ayuda de propagandistas voluntarios, que se encargaron de la educación política de los labradores incultos, incluso en las más pequeñas aldeas, organizaron «la agitación pacífica dentro del marco de la ley». Muchos sacerdotes vacilaron al principio en adherirse a un movimiento que tenía rasgos netamente políticos; pero tras el ejemplo de algunos obispos, como Doyle de Kildare, y bajo

9. Cf. *The Letters of M. Rev. J. MacHale*, Dublín 1847, 9-155.

la influencia del seminario de Maynooth, fue el clero adhiriéndose más y más, y no sólo se hizo promotor de la *Catholic Rent*, sino que hasta puso a disposición las iglesias para la celebración de asambleas electorales.

Pronto la entera población católica de la isla, aunada sólidamente, siguió en un verdadero espíritu de cruzada al hombre al que se llamaba el «rey no coronado de Irlanda». El gobierno británico, que había intentado en vano contener la campaña desencadenada por O'Connell, sintió que cada vez perdía más terreno. La triunfal elección del jefe del partido irlandés como diputado de Clare a fines del verano de 1828 —aunque jurídicamente no era elegible— hizo comprender a los más clarividentes entre los *tories*, hostilizados sistemáticamente por los liberales, que ya no había más remedio que ceder si no se quería correr el riesgo de una guerra civil. Por encima de la oposición de la familia real, del episcopado anglicano y de numerosos pares y, como debe reconocerse, también de la mayoría de la opinión pública, Wellington, que no era en modo alguno, como frecuentemente se afirma, enemigo ciego de la emancipación de los católicos, puso en el platillo de la balanza su prestigio de vencedor de Waterloo. Con el apoyo de Robert Peel, ministro del interior, y con medidas que restringían de manera drástica las actividades políticas en Irlanda, logró imponer un *bill*, ratificado por el rey el 30 de abril de 1829, que reconocía finalmente a los católicos, con pocas excepciones, la igualdad de derechos civiles y personales [10], sin que ellos tuvieran que pagar este beneficio con el reconocimiento del gobierno del derecho de veto en la elección de los obispos. Esta victoria, alcanzada por la agitación irlandesa, aprovechó por lo demás a la totalidad de los católicos dependientes de la corona en Inglaterra y en Escocia, como también en el Canadá y en las demás colonias.

El innegable significado de esta reestructuración legal para el

10. Los católicos tenían acceso a todos los cargos públicos, excepto los de *Lord Chancellor*, *Lord Keeper* y lugarteniente general de Irlanda; podían ser elegidos para el parlamento, pero debían prestar un juramento especial, a saber: «no molestar o debilitar la religión protestante», y notificar que el papa no posee ninguna clase de derechos políticos sobre Inglaterra. Por lo demás fue teóricamente prohibido el reclutamiento de religiosos (pero no de religiosas). Su presencia, sobre todo la de los jesuitas, estaba sometida a severo control.

futuro del catolicismo en el imperio británico no debe sin embargo encubrir las transformaciones que se produjeron simultáneamente dentro de la comunidad católica. En Irlanda pudo apuntarse algunos triunfos la propaganda protestante, que se había vuelto a agudizar a lo largo de los años veinte. Por otro lado se aceleró el trabajo de renovación eclesiástica que se había iniciado desde fines del siglo XVIII, sobre todo bajo el ventajoso influjo del nombramiento de una serie de prelados capaces, como P. Curtis en Armagh (1819-1832), J. Doyle en Kildare (1819-34), y sobre todo D. Murray en Dublín (1823-52, coadjutor desde 1809), uno de los principales promotores de la renovación católica en la isla durante la primera mitad del siglo XIX. Cierto que en Inglaterra procedió más lentamente la evolución, pero no por ello fue menos activa.

Es verdad que hasta 1830 se dejó todavía sentir el peso de los pocos cientos de nobles rurales, alrededor de los cuales se había agrupado durante dos siglos la población católica; también su influjo social y económico y la impronta galicanista y jansenista que había recibido el clero formado en los seminarios de Francia antes de la revolución, da la explicación de la ulterior persistencia del espíritu cisalpino, que tenía gran interés en la independencia no sólo de Roma, sino también de las autoridades jerárquicas de Inglaterra y se enfrentaba hostilmente a toda iniciativa católica que pudiese herir a los protestantes. Sin embargo, los vicarios apostólicos, que el año 1818 habían vuelto a abrir el Colegio inglés en Roma, se distanciaron cada vez más de la nobleza seglar y tuvieron empeño en tomar de nuevo fuertemente en la mano al clero, que tenía tras sí una larga tradición de independencia condicionada por las circunstancias. Así W. Poynter prescribió, por primera vez en 1826, los ejercicios anuales para los sacerdotes.

Sin embargo, quien mejor encarnó la nueva mentalidad fue John Milner, el bizarro vicario apostólico (1803-1826) del distrito de Midland, el cual no sólo por su decidida opción a favor de los irlandeses en la cuestión de la emancipación, sino también por el vigor de su ultramontanismo [11] y de sus nuevos caminos

11. El ardor con que defendió los derechos de la santa sede contra sus correligionarios contagiados de galicanismo le mereció el sobrenombre de *Atanasio de Inglaterra.*

pastorales, que hicieron de él un temprano precursor de Manning, fue la personalidad descollante en el primer cuarto de siglo. Sin duda hay que reprocharle la violencia de su polémica y su cerrazón con respecto a los protestantes, pero él fue uno de los primeros que comprendieron el significado de la inmigración irlandesa en Inglaterra y que reconocieron que en adelante el futuro del catolicismo inglés residía en las ciudades. Fue también uno de los primeros en reaccionar contra el formalismo en los ejercicios de piedad e introdujo en Inglaterra formas continentales de devoción, como, por ejemplo, el culto al Corazón de Jesús. Finalmente, fue también uno de los primeros que aprovecharon la influencia de la prensa, apoyando los esfuerzos de W.E. Andrew, que en 1813 había fundado el «Orthodox Journal», primera revista católica mensual, cuya violencia polémica, sin embargo, fue dificultando poco a poco el prudente proceder de Roma.

Incluso la vida intelectual acusó algunos tímidos indicios de despertar. Indudablemente la educación de los seminarios siguió siendo, en general, sumamente superficial, centrada en la moral y en la práctica; sin embargo, algunos progresos pudieron señalarse en el Ushaw College[12]. Si bien las obras apologéticas de Poynter y sobre todo de Milner dejaban sentir un antiprotestantismo muy exclusivista, no por eso dejaron de demostrar el ansia de los católicos por dejarse oír de nuevo. Pero, sobre todo, la gran *History of England* de J. Lingard[13], que apareció de 1819 a 1830, impresionó por su sólida erudición y su objetividad, y movió a muchos ingleses a abardonar parte de sus prejuicios antipapistas y anticuados. Desgraciadamente, el influjo de la *Bible Society* católica, fundada en 1803 por algunos seglares, fue pronto interrumpido por la censura eclesiástica.

---

12. Cf. D. MILBURN, *A History of Ushaw College*, Durham 1964, 26-145. El seminario no pertenecía al obispo, sino al clero del distrito.

13. Cf. M. HAILE - E. BONNEY, *Life and Letters of J. Lingards*, Londres 1911; G. CULKIN, «The Month» 192 (1951) 7-18.

La difícil situación de los católicos en el imperio ruso

Mientras que entre 1815 y 1830 se había suavizado sensiblemente la situación de los católicos dependientes de la corona inglesa, en cambio en el imperio ruso que, desde la anexión de la mayor parte de Polonia, contaba con varios millones de católicos de ambos ritos, no se había registrado mejoramiento alguno, sino más bien un empeoramiento, agravado tras la insurrección de 1830. Sin embargo, después de 1815 no parecían infundadas ciertas esperanzas. En el congreso de Viena, el zar Alejandro I había contribuido en nombre de los principios legitimistas a la restitución del Estado de la Iglesia a Pío VII, y Consalvi había logrado, tras diez años de interrupción, volver a iniciar relaciones diplomáticas en cuestiones relativas a la normalización de la situación de la Iglesia católica en el imperio de los zares.

El zar deseaba que se llevasen adelante estos contactos directos con la santa sede, para así por un lado hacer frente a la influencia austríaca en los Balcanes, y por otro porque, a pesar de la decepcionante negativa de Pío VII a entrar en la santa alianza, contaba mucho con el apoyo de la Iglesia romana para la restauración política de Europa. Quizá perseguía también —aunque esta cuestión está envuelta en la obscuridad— una unión de las Iglesias y sentía ciertas simpatías personales hacia el catolicismo[14]. Aunque la misión del general Tuyll de 1815 a 1816 había sido un fracaso, en cambio la de Italinski, enviado plenipotenciario del zar en Roma desde 1817 a 1823, había producido algunos resultados positivos, que todavía se habían reforzado con la visita de Alejandro a Pío VII el año 1822.

Sin embargo, por lo demás, si bien el zar y sobre todo sus consejeros estaban dispuestos a considerar al papa como aliado en la común resistencia contra el auge de las fuerzas revolucionarias, la vida de la Iglesia católica en los territorios del imperio debía mantenerse bajo el riguroso control del gobierno, y los contactos con Roma debían quedar reducidos a un mínimum.

---

14. Cf. el estado de cosas en WINTER, *Russland,* 205-207.

El Estado ruso, que desde Pedro el Grande había intervenido directamente en la vida de su Iglesia nacional, debía juzgar inconcebibles las libertades reivindicadas por el papado en favor de una Iglesia extranjera, que precisamente era todavía tolerada y a la que se consideraba como el alma de la resistencia de Polonia a su integración y como caballo de Troya al servicio de los objetivos austríacos en Europa oriental, tanto más cuanto que por aquel tiempo en el vecino imperio de los Habsburgo, en el que la legislación josefinista estaba todavía en vigor, la Iglesia no era en modo alguno independiente del Estado.

A esta primera materia de conflicto entre las dos potencias, que partían de dos principios totalitarios incompatibles, se añadió todavía otra: sobre la apertura a influencias occidentales, que había marcado el siglo de la ilustración en Rusia y explica el éxito de los jesuitas, así como la formación de un grupo de papalistas en torno al embajador de Saboya Joseph de Maistre, desde la campaña de 1812, que había despertado el espíritu patriótico, había seguido un movimiento nacional de reacción. Éste, en vista de la Europa revolucionaria que se hallaba en vías de descristianización, insistía en que debían afirmarse de nuevo los valores del eslavismo encarnados en la Iglesia ortodoxa.

Algunas conversiones espectaculares al catolicismo en la aristocracia [15] originaron en estos grupos protegidos por el príncipe Golizin, ministro de instrucción y culto, una viva reacción, que condujo primeramente a la expulsión de los jesuitas (1816) de las dos capitales, y finalmente (1820) de todo el imperio. Esta corriente eslavófila, alimentada por la oleada romántica y por el éxito de la filosofía idealista, se impuso finalmente con la elevación al trono de Nicolás I (1825).

Este zar quiso proceder todavía más resueltamente que su hermano y sin consideraciones con las quejas romanas. Hasta una posible realización de su ideal, a saber, el de una Rusia unida bajo una fe única, la ortodoxa, había que aislar más y más de Roma al clero del imperio y someterlo cada vez más a la única

---

15. Cf. WINTER, *Russland*, 165-166, 178; J. GAGARINE, *Le salon de la comtesse Golovine*, París 1879; M.J. ROUËT DE JOURNEL, *Une russe catholique, Mme Swetchine*, París 1929. El año 1817 partió J. de Maistre, que era uno de los promotores del grupo de los papalistas y cuya obra *Du Pape* había sido concebida como respuesta a *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*, de A. STURDZA, publicada en 1816.

legislación del Estado ruso. El zar se substrajo sistemáticamente a todas las discusiones con la santa sede, invocando la libertad de cultos de sus súbditos y negando la justificación de las preocupaciones que se le exponían. La realización de esta política de progresivas y tácitas intromisiones fue luego facilitada por el hecho de que el papa y la mayoría de sus consejeros vacilaran en tomar posición enérgicamente contra la Rusa zarista, que después de haber salido fortalecida de las guerras napoleónicas, les parecía un ejemplo y modelo del orden establecido.

En esta atmósfera, que no cesaba de empeorar, surgieron constantemente discusiones entre Roma y San Petersburgo, en las que se esperaba hallar una posibilidad de coexistencia, sin embargo casi imposible debido a las radicales diferencias de parecer. Tres series de problemas ocupaban el centro de aquellas negociaciones: la situación de la Iglesia católica en el reino autónomo de Polonia (llamado *Polonia del congreso)*, la situación del catolicismo romano en la Rusia propiamente dicha y finalmente la situación de los uniatas.

Los reveses de fortuna que estos últimos hubieron de soportar, estudiados más en detalle en el capítulo X de este libro, condujeron finalmente el año 1839 a una incorporación forzada de la mayoría en la Iglesia ortodoxa oficial. La figura dominante del catolicismo latino en Rusia[16] fue hasta 1826, año de su muerte, el muy discutido Siestrzencewicz, arzobispo de Mogilev desde 1773. La historiografía ultramontana del siglo XIX, influenciada por los jesuitas, que de hecho no estaban siempre satisfechos del proceder del prelado, lo describe como un cortesano ambicioso, que trataba más de asegurarse el favor del soberano ruso que conseguir respeto para con los derechos de la santa sede y abrigaba por principio sentimientos hostiles frente a las órdenes en general, y en particular frente a la Compañía de Jesús. Sin embargo, en un estudio bastante detallado de A. Brumani aparece más bien como ardiente defensor de la Iglesia, que si bien no des-

---

16. Además de los numerosos católicos de las provincias polacas anexionadas desde 1795 y de los países bálticos, existían también colonias alemanas en la región del Volga y alrededor de Odesa; en la ribera del Mar Negro, en el Cáucaso, vivían católicos de origen francés y flamenco. Los primeros estaban repartidos en su gran mayoría en las diócesis de Vilna, Samogitien, Minsk, Luck y Kamenez, el resto formaba la inmensa diócesis de Mogilev.

preciaba en modo alguno los honores y realidades del poder y, como otros muchos obispos, por lo demás estimaba en muy poco la exención de sacerdotes regulares.

Sin embargo, con su proceder dúctil y a veces imprevisible arrojó en conjunto un balance más bien positivo. Con sus empeños continuados por seguir siendo persona grata en la corte, lo cual era de extraordinaria importancia en un régimen autocrático, pudo a su muerte no sólo dejar una diócesis floreciente con docenas de nuevas parroquias, un clero secular y regular casi suficiente, así como obras caritativas, sino que sobre todo logró, a costa de algunas manipulaciones del derecho canónico, asegurar a la Iglesia católica un mínimum de respeto por parte de las autoridades, que la miraban como un cuerpo extraño al Estado, y garantizarle los requisitos básicos para poder vivir, teniendo en cuenta sus principios fundamentales.

Entre 1815 y 1820, en los círculos católicos de Rusia influenciados por los jesuitas y luego también en Roma se le hicieron reproches por su pertenencia a la Sociedad bíblica rusa y por los estímulos que en carta de 14 de diciembre de 1814 dio a esta entidad, que era de origen protestante y tenía varios obispos ortodoxos en su consejo general[17]. Sin duda alguna su actitud estaba condicionada en parte por un interconfesionalismo ilustrado, pero él había advertido por eso que la versión de la Biblia destinada a los católicos tenía que realizarse a partir de la Vulgata. Después del congreso de Viena se echó también en cara al arzobispo de Mogilev haber apoyado, y hasta quizá haber provocado, las reivindicaciones del gobierno zarista, en las que éste reclamaba para el arzobispo derechos primaciales, que en la mayoría de los casos, e incluso en el de la institución canónica de los obispos nombrados por el zar, lo habrían dispensado de recurrir a Roma.

Ahora bien, a la luz de la reciente evolución de la eclesiología tenemos hoy una mejor inteligencia de la resistencia que Siestrzencewicz, invocando la autonomía que poseían las Iglesias en los primeros siglos, opuso a las ideas de centralización que entonces dominaban en la curia[18]; esta inteligencia se basa tam-

17. Sobre la Sociedad bíblica rusa, cf. BOUDOU I, 105-123 y A. BRUMANIS, l.c. 282-291.
18. Que por lo demás podían temer con razón que, en la atmósfera regalista y

bién en el hecho de que él residía en el lugar mismo y podía por tanto convencerse mejor de los límites de lo que era asequible para el gobierno y sabía exactamente que no se ganaría nada, sino que probablemente se perdería mucho con un enfrentamiento abierto en lugar de proceder hábilmente a la tira y afloja.

Con esto no se quiere, sin embargo, decir que la situación fuera ideal. Si bien la diócesis de Mogilev se hallaba en una situación relativamente satisfactoria, esto se verificaba en mucho menor grado en las otras diócesis, en las que existía el mayor número de católicos. La situación material y moral de los sacerdotes era con frecuencia insuficiente, ya que las autoridades regateaban en gran parte a los obispos la formación del clero. Diferentes diócesis estaban desde hacía muchos años sin dirección (Vilna de 1815 a 1830, Minsk de 1816 a 1831), o los zares les asignaban como obispos candidatos indignos o ineptos.

El sucesor de Siestrzencewicz en la misión de arzobispo de Mogilev — designado también, una vez más, sin precedente acuerdo con Roma — era por lo menos un prelado celoso y culto; pero era un anciano achacoso de 80 años, que naturalmente no tenía ya fuerzas para oponerse a la política de rusificación de las autoridades de San Petersburgo y de Moscú. Cuando murió, en abril de 1831, el gobierno, que proyectaba una reagrupación de las diócesis romanas del imperio, retardó el nombramiento de un sucesor hasta el año 1839. El año 1832, las instituciones católicas fueron duramente afectadas por una serie de ucases: de los 291 monasterios y conventos existentes en conjuntos, 202 fueron disueltos, invocándose para ello — sólo parcialmente con razón — su decadencia moral [19], escuelas parroquiales de Podolia y Volinia fueron sustraídas a sacerdotes católicos y confiadas a popes ortodoxos.

No era mucho mejor la situación en la Polonia del congreso, a pesar de su relativa autonomía y a pesar de haber sido declarado el catolicismo religión de Estado por la constitución de 1815. Las corrientes racionalistas del siglo XVIII habían hecho

---

josefinista que predominaba en aquel tiempo, una concesión de derechos cuasipatriarcales, que Austria y otros países habrían exigido inmediatamente, significaba un serio peligro no sólo para el primado romano, sino también para la entera vida eclesiástica.

19. Véanse documentos X y XI en *Allocuzione . del 22 luglio seguita da una Esposizione corredata di documenti,* Roma 1842, 16-25.

que se entibiara notablemente la vida religiosa de la clase dirigente. El clero latino, sobre todo en zonas rurales, fue acusado, con frecuencia sin razón, de ignorancia e inmoralidad, y las órdenes, aunque todavía poseían muchas casas, hubieron de sufrir notablemente a causa de las continuadas divisiones de la tierra. Sólo en el segundo tercio del siglo XIX se hizo sentir en Polonia el despertar religioso que caracterizó a las otras Iglesias de Europa desde comienzos del siglo.

El año 1817 el zar Alejandro I, sin consultar a la santa sede, había modificado en sentido regalista la ley orgánica fundamental de la Iglesia, con las actas de 6-18 de marzo. Se creó una comisión para el culto y la instrucción, que debía controlar al clero, hacer de mediadora obligada entre éste y las autoridades, nombrar a los obispos tras propuesta de los cabildos y autorizar la publicación de bulas pontificias. Pío VII, que tenía necesidad del apoyo de los zares, prefirió hacer caso omiso de estas disposiciones y aceptó la erección de un obispado en Varsovia[20] para responder así al deseo del gobierno ruso de librar a las diócesis polacas de la influencia del primado de Gnesen, cuya sede se hallaba en territorio prusiano. Un breve de 3 de octubre de 1816 otorgó a la universidad de Varsovia el derecho de conferir el doctorado en teología y en derecho canónico, con lo cual aligeró notablemente el control del gobierno sobre la formación del alto clero. El papa, atento siempre a dar prueba de su buena voluntad para llegar a un entendimiento, autorizó también al arzobispo de Varsovia para disolver algunos conventos.

Esta concesión fue, sin embargo, rebasada notablemente, y así con el decreto de 17 de abril de 1819, que mediante extorsiones se obtuvo del arzobispo enfermo de muerte, se disolvieron, no obstante las protestas de Roma[21], más de 40 abadías y conventos. Un nuevo paso por el camino del regalismo se dio cuando, el año 1825, la dieta, contra los reparos del episcopado, sometió a la competencia de los tribunales civiles los casos matrimoniales, facilitando así el divorcio incluso a los católicos. Al mismo tiem-

---

20. Bula *Militantis Ecclesiae* de 12 de marzo de 1818 (JP IV, 552; cf. 568-569). Fue completada con la bula *Ex imposita nobis* de 30 de junio de 1818 (MERCATI I, 638-648), que adaptaba los límites de las 8 diócesis del reino a las modificaciones de fronteras resultantes del congreso de Viena.

21. Sobre la disolución, cf. Z. OLSZAMOWSKA, «Ochrona Zabytków» (Varsovia 1952).

po, con la supresión de los sínodos y de los visitadores canónicos, con la designación de arribistas sospechosos para puestos de importancia, así como con sanciones arbitrarias contra clérigos que se negaban a transgredir las leyes canónicas y a ejecutar las medidas del gobierno, se hizo cada vez más difícil la administración regular de las diócesis. Esta situación se agravó todavía más con prolongadas vacantes de las sedes episcopales.

La situación volvió a empeorar tras la fallida insurrección polaca de diciembre de 1830, en la que habían tomado parte activa el clero y también varios obispos. Una vez derogada la constitución de 1817 e incorporada Polonia al resto del imperio, la Iglesia católica fue sometida a una creciente nacionalización y a una rusificación del personal dirigente. En 1834 fue restringida la libertad de movimiento del clero, y se hizo presión sobre los fieles para que se pasasen a la ortodoxia.

Gregorio XVI, que estaba muy afectado por la oleada revolucionaria que sacudía a Europa y consideraba la insurrección polaca no como una cruzada contra los opresores cismáticos, sino como un movimiento subversivo desencadenado por radicales y francmasones, había por lo de más desaprobado dos veces, el 19 de febrero de 1831 y el 9 de junio de 1832[22] —por instigación de Metternich y probablemente también de algunos cardenales reaccionarios— el levantamiento contra «la legítima autoridad de los soberanos», que atribuía a las maquinaciones de «algunos instigadores solapados y embusteros», y con gran consternación de los católicos liberales de Europa occidental había aconsejado a los obispos predicar la sumisión en el sentido del apóstol Pablo, y recomendado a los católicos polacos volverse a «su poderoso soberano, que se mostraría benévolo con ellos».

---

22. *Acta Gregorii XVI*, I, 143-144 y BullRom Cont XIX, 571-572. A veces se designa erróneamente el segundo documento *Cum primum* con las palabras *Superiori anno*, las cuales en realidad comenzaban un documento más severo, que no fue enviado (de éste recibió conocimiento Lamennais). Sobre la redacción de esta encíclica y el papel eventual del embajador ruso, véase BOUDOU, I, 178-187 (contra F. LAMENNAIS, *Les affaires de Rome*, Bruselas 1836, 122-128), M. ZYWCZYŃSKI, l.c. 168ss y K. PIWARSKI, l.c. 42ss. ¿Lamentó Gregorio XVI el envío de este documento cuando conoció la fuerza de la opresión rusa? A esta pregunta no se puede dar una respuesta rotunda (véase P. LESCOEUR, *L'Église catholique en Pologne*, I, 201-216 y A. SIMON, *Rencontres mennaissiennes en Belgique*, 259; contrariamente BOUDOU I, 187-188). Sobre la reacción en Polonia, cf. G. BOZZOLATO, RStRis 51 (1964) 328-338, y L. LE GUILLOU, *Les Discussions critiques. Journal de la crise mennaisienne*, París 1967, 23-25.

Esta actitud del papa brotaba del sentimiento de la recíproca unión de las potencias conservadoras. Esperaba también que el zar, como contraprestación por aquella intervención —que por lo demás desconcertaba a los católicos polacos y condujo a más de una apostasía— modificara entonces su política eclesiástica. Por esta razón había también hecho seguir a su encíclica de 9 de junio de 1832 un memorándum entregado confidencialmente al príncipe Gagarin, en el que, aduciendo algunos casos concretos, estigmatizaba enérgicamente «la malicia y las triquiñuelas del gobierno en Polonia, que habían causado la ruina de la Iglesia»[23]. Ahora bien, este documento quedó sin respuesta, como también una nota complementaria del secretario de Estado, Bernetti. Cuando, un poco más tarde, Gregorio XVI se disponía a protestar todavía más enérgicamente con ocasión de la disolución de dos terceras partes de los conventos de Rusia, fue disuadido de hacerlo por Metternich. Éste prometió una intervención personal del soberano austríaco cerca del zar, la cual, sin embargo, no dio resultado alguno. Igualmente inútil fue también el reiterado intercambio de notas de protesta (de 1836 a 1840) contra las medidas de violencia de que había sido víctima Gutkowski, obispo dominico de Podlaquia. Era uno de los pocos prelados que habían osado protestar contra las medidas del gobierno perjudiciales para los intereses de la Iglesia católica, y debió pagar su valentía con la deportación[24]. Sólo tras el escándalo de 1842[25] asomó finalmente una esperanza de mejora.

Los católicos latinos en el imperio otomano

Durante los tres primeros decenios del siglo XIX todos los países de los Balcanes y del Danubio —a excepción de las Islas Jónicas[26], que de la esfera de influencia veneciana pasaron a estar bajo el protectorado británico— siguieron formando parte del

23. Texto en *Allocuzione. del 22 luglio seguita da una Exposizione corredata di documenti,* 11-14 (cf. ibid. 26-27).

24. Véase BOUDOU I, 246-296.

25. Cf. cap. XXXII.

26. Donde por aquel tiempo se contaban unos 4000 católicos, concentrados sobre todo en la isla de Corfú, y tenían un clero secular y regular nativo.

imperio otomano, que se extendía más allá del Bósforo por todo el Oriente medio. No obstante la preponderancia musulmana en este enorme imperio, un tercio de la población estaba formado todavía por cristianos, de los que casi el 10 por ciento estaban en unión con Roma.

Estos cristianos habían gozado, desde los tiempos de la conquista, de una cierta libertad en el ejercicio de su culto y en la organización de sus comunidades. Sin embargo, no por ello era más llevadera su situación. Por el contrario, no obstante el derecho de protectorado reconocido al cónsul francés, derecho que en realidad era ejercido también más y más por representantes de Rusia y de Austria, estaban expuestos a constantes vejaciones por parte de las autoridades locales. De cuando en cuando venían incluso afectados por ciertas medidas, las cuales eran provocadas menos por antagonismo religioso que por agitaciones políticas o por odio racial. Así, las primeras intervenciones de las potencias cristianas —Francia, Austria, Rusia e Inglaterra— en el imperio otomano produjeron un botín que aguardaban codiciosamente para poder repartírselo entre ellas, así como el victorioso levantamiento griego de 1820 sólo originó al principio una intensificación del recelo turco contra los cristianos. Inmediatamente se los hacía sospechosos de recibir órdenes del extranjero y de aguardar por su parte únicamente la ocasión de rebelarse.

El grupo católico, inserto en la masa de los ortodoxos, en la que el elemento griego trataba más y más de imponerse a los eslavos y a los árabes, distaba mucho de formar un bloque homogéneo. Más de la mitad —sobre todo los grupos de población en Siria y Egipto— pertenecían a otros ritos y tenían su propia jerarquía. (De ello se tratará todavía en el capítulo x.) Había, sin embargo, también un número considerable de católicos latinos que estaban desparramados por todo el imperio. Su número se elevaba en 1815 a unos 200 000 y fue creciendo constantemente en el transcurso del siglo, debido en parte a conversiones promovidas por el prestigio de Occidente que entonces se hallaba en su punto culminante, pero especialmente también a las elevadas cifras de la natalidad en las zonas del campo y de la montaña y a la inmigración italiana, francesa y austríaca en los centros mercantiles.

A principios del siglo XIX gran parte de estas comunidades latinas se hallaban en muy mala situación. La interrupción de las relaciones regulares con Roma y los desórdenes que siguieron a las guerras austro-turcas y napoleónicas habían dado lugar a demasiado frecuentes vacantes de sedes episcopales, a una disminución de los misioneros y a una creciente indisciplina en el clero que había permanecido en el país. Tan luego fue reorganizada la congregación de Propaganda Fide, tras el regreso de Pío VII a Roma, sus delegados se aplicaron a eliminar estos abusos cada vez más sistemáticamente, pero no siempre con el tacto que habría sido de desear.

El centro latino más denso, que con todo sólo constituía el 20 por 100 de la población de esta zona, se hallaba en Albania (75 000 católicos), donde todavía existían 6 obispados del tiempo de la edad media, y en Bosnia-Herzegovina (100 000 católicos), donde, contrariamente a Albania no había ya prácticamente restos de clero local y las parroquias eran administradas por los franciscanos, cuyos tres conventos autorizados eran los únicos centros de formación católica.

Otro centro relativamente importante se hallaba en el principado vasallo rumano de Moldavia, que en la primera mitad del siglo experimentó un aumento especialmente acelerado del número de católicos (de 16 000 a 60 000). Sin embargo, el apostolado en esta zona, confiado a conventuales italianos y húngaros, tropezó con grandes dificultades por razón de la gran dispersión de los fieles y sobre todo por las disputas raciales entre rumanos y magiares. Dado que el catolicismo aparecía como la religión de Hungría, todavía más odiada que el turco, las tentativas de restablecer la sede episcopal de Bakau, emprendidas por Roma entre 1808 y 1818 con la ayuda de Viena, que había asumido el papel de protectora de Polonia, tropezaron con la decidida oposición de la jerarquía ortodoxa, apoyada por los boyardos rumanos.

Una reacción análoga se produjo por el mismo tiempo en Valaquia, cuyo príncipe, si bien toleraba la existencia nada llamativa de algunos núcleos católicos, por lo demás poco importantes, no quería saber nada de proselitismo. Dado que las misiones de Bulgaria habían sido disueltas totalmente con las guerras entre Turquía y Austria, a principios del siglo XIX el obispo de

Nicópolis, pasionista italiano, se había retirado con el exiguo resto de sus fieles a los alrededores de Bucarest, a fin de gozar de la relativa autonomía de esta región.

El hecho pasó en un principio desapercibido, pero cuando en 1815 Propaganda nombró un nuevo obispo, Ercolani, que era un celante anticismático y no siguió los consejos del residente austríaco, que lo invitaba a proceder con sensatez, rápidamente se produjeron protestas por parte de los obispos ortodoxos. Ercolani, que además, con su inflexibilidad reformadora, se había enajenado a los pocos franciscanos que desde hacía tiempo estaban asentados en la región, tuvo que retirarse en 1822, quedando vacante la sede durante algunos años. Su sucesor, en cambio, logró con habilidad ir disipando poco a poco los recelos y el año 1833 pudo establecerse en Bucarest y organizar con la ayuda de Austria algunas escuelas católicas en esta región.

En el sur de Bulgaria, donde los pocos núcleos católicos restantes no poseían ya clero residente, sólo el año 1830 pudieron establecerse en Filipópolis redentoristas austríacos, que desde aquí se extendieron por el país. En Servia, apenas si era mejor la situación, aunque aquí el clero ortodoxo se mostró más tolerante que en otras zonas.

En Grecia, antes de 1830 el catolicismo romano estaba apenas representado en la tierra firme, e incluso en las islas, donde desde hacía tiempo habían seguido viviendo grupos latinos de origen veneciano o genovés, tanto la emigración iniciada con la disolución de las residencias italianas como los matrimonios mixtos habían reducido a exiguos restos la presencia católica. El centro de los católicos se hallaba en la isla de Syros. El grupo se vio sin embargo agitado, en el período de 1815 a 1822, por el justificado descontento del clero y de los fieles con su obispo Rossini, que al fin hubo de dar la dimisión. Por lo demás, con la llegada de numerosos refugiados ortodoxos en el transcurso de las guerras de independiencia, la *Isola del Papa* perdió muy pronto su carácter exclusivamente latino, que había conservado tanto tiempo. En cambio, el reconocimiento de la independencia por el protocolo de Londres, el año 1830, con el que se garantizaba la plena libertad del culto católico, así como el subsiguiente establecimiento de un soberano católico, Otón de Wittelsbach, en

Atenas[27], facilitó al catolicismo afincarse en la Grecia continental.

En estas circunstancias el nuevo obispo de Syros, Blancis (1830-1851), fue nombrado delegado apostólico en 1834. Al mismo tiempo le fue confiada la reorganización de la Iglesia latina en todo el reino, en el transcurso de la cual hubo sobre todo que eliminar abusos en la diócesis de Naxos. También se le encargó entrar en contacto con el gobierno, que el año 1838 lo reconoció como negociador oficial. Pero Gregorio XVI miraba entonces ya más lejos. Como había sido anteriormente prefecto de Propaganda, estaba suficientemente informado sobre los problemas del Oriente cristiano. Sabía que el rito latino no tenía porvenir alguno entre la población griega, por lo cual el año 1836 propuso que se enviaran jóvenes griegos al Colegio griego, nuevamente abierto en Roma, a fin de que fueran allí formados en el rito oriental y promovieran luego la conversión de su pueblo. Ésta era, sin embargo, una esperanza ilusoria; en efecto, no obstante los éxitos logrados por las escuelas fundadas entre los ortodoxos por congregaciones religiosas francesas e italianas con el apoyo de los cónsules, las disposiciones de la constitución de 1844, que prohibían el proselitismo y determinaban que el heredero de la corona debía ser de religión ortodoxa, mostraron con toda claridad que la nueva Grecia quería permanecer fiel a su Iglesia nacional.

En Constantinopla, y todavía más en las otras ciudades marítimas de Levante, habían caído en plena decadencia las misiones católicas desde la supresión de la Compañía de Jesús. Hacia 1800 contaban en conjunto apenas más de 6000 fieles. Éstos eran sobre todo extranjeros y difícilmente eran mantenidos en cohesión por algunos lazaristas y capuchinos italianos. Una vez que los esfuerzos emprendidos en su propio interés por la diplomacia francesa hubieron iniciado una cierta mejora de la situación, la congregación de Propaganda comenzó en 1817 a reorganizar esta zona. Erigió el arzobispado de Esmirna, que desde hacía dos siglos había estado reducido a la categoría de vicariato apostólico, y restableció el vicariato apostólico de Alepo, que carecía de cabeza desde 1774,

27. Esta elección representó un alivio para el Vaticano, que temía la influencia de Rusia Ya León XII había dirigido por esta razón una solicitud al rey de Francia (cf. L. MANZINI, *Il car. Lambruschini*, [Ciudad del Vaticano 1960], 121-123).

y le confirió jurisdicción sobre todas las misiones de Siria, Palestina[28] y Egipto.

En 1830 se abrieron nuevas perspectivas para los cristianos, debido al creciente interés que prestaban las cancillerías europeas a la cuestión oriental, así como a la modificación del equilibrio que había provocado la ocupación temporal de Siria-Palestina por el bajá egipcio Mohammed Alí. Si bien no se había tomado en consideración la idea desarrollada por el diplomático historiador Bunsen, de hacer de Palestina una zona libre, en la que pudiera desarrollarse libremente el cristianismo bajo un gobierno cristiano, sin embargo, el mapa confesional cambió con gran rapidez al acelerarse la penetración de los misioneros anglosajones[29] que había comenzado hacia 1825. La erección de una sede episcopal anglo-prusiana en Jerusalén, el año 1841, debió aparecer como un símbolo de las nuevas relaciones de las fuerzas políticas y eclesiásticas, que comenzaban a instalarse en Oriente Medio[30].

Los departamentos romanos observaban no sin inquietud esta creciente influencia de la Inglaterra protestante y de la Rusia ortodoxa[31] en regiones en las que hasta entonces habían podido contar con el apoyo casi sin restricciones de los diplomáticos franceses y austríacos. Sin embargo, procuraron sacar el mayor partido posible del establecimiento de un creciente número de europeos en Levante, que la crisis del imperio otomano abría a la competencia política y económica europea. El incremento de la población católica, de procedencia europea en su mayoría, justificaba la erección de nuevas estaciones misioneras latinas. Se esperaba de ellas que, gracias al prestigio de las escuelas occidentales y en reconocimiento de los servicios prestados por los dispensarios para los pobres y por los hospitales, se convertirían en centros de atracción para los cismáticos, más que los núcleos insignificantes de los uniatas.

---

28. En Jerusalén, la custodia de Tierra Santa, confiada a los franciscanos, prosiguió su política tradicional de lenta desintegración de las comunidades orientales. El año 1818 quiso el patriarca griego obtener del sultán un decreto que impusiese a los convertidos el retorno a la Iglesia ortodoxa, pero a ruegos de Pío VII intervinieron las potencias católicas en Constantinopla para conjurar esta amenaza (JP IV, 566 y n. 1, F. ENGEL-JANOSI, *Die politische Korrespondenz der Päpste mit den österreichischen Kaisern*, 137-140).

29. LATOURETTE, *Expansion* VI, 20-26, 38-55; ROGIER KG, 374-379; J. HAJJAR, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient*, 5-16, 33-62, 230-260.

30. Cf. J. HAJJAR, l.c. 373-458.

31. Sobre la acción rusa en Palestina, cf. J. HAJJAR, l.c., 17-26, 460-482.

El resurgir de las órdenes en los países católicos de Europa, sobre todo en Francia, favorecía esta política. Los efectivos de franciscanos, capuchinos y lazaristas, todavía escasos al comienzo del siglo, se hallaban en progresivo crecimiento. Los jesuitas reaparecieron en Siria a principios de los años treinta y el año 1838 se establecieron en Beirut, nueva capital libanesa. Las hijas de la caridad se establecieron en Constantinopla en 1838 y en Esmirna en 1839; desde 1841 las siguieron los hermanos de las escuelas cristianas, y hasta fines del siglo se fue propagando todavía más el movimiento.

Estos religiosos, cuyo influjo cultural y religioso era sin duda alguna beneficioso por el momento, no tenían sin embargo, desgraciadamente, en su mayoría, la menor iniciación en los problemas específicos del Oriente cristiano. Consideraban por tanto como única solución una latinización progresiva, que les parecía la única garantía eficaz de la unidad católica. No tenían la menor consideración con los reparos que su celo poco iluminado provocaba constantemente en la jerarquía uniata asentada en su campo de actividad. Ni tampoco prestaban atención a los requerimientos de discreción enviados de tiempo en tiempo por Propaganda, que con su experiencia histórica tenía una visión más exacta de las cosas. Sólo se esforzaban en multiplicar las conversiones de orientales al rito latino, con lo cual podían también ir ganando poco a poco para sus puntos de vista a los responsables romanos. En este estado de cosas surgió también la idea de restablecer el patriarcado latino en Jerusalén. Su realización sólo tuvo lugar, tras una dilación de diez años, en los primeros meses del pontificado de Pío IX [32], porque en Roma se temía herir con ello a la jerarquía uniata. Este acto marcó un hito en el proceso de latinización del Oriente cristiano, que seguiría desarrollándose en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX.

32. Bula *Nulla celebrior* de 23 de julio de 1847 (JP VI-1,42ss). Cf. J. HAJJAR, l.c. 482-514.

IX. LAS IGLESIAS DE AMÉRICA

Schmidlin caracterizó muy acertadamente la situación paradójica del catolicismo en América a comienzos del siglo XIX: «En el sur y centro latino, una Iglesia por regla general cristianizada y catolicizada exteriormente, pero interiormente casi totalmente degenerada y próxima a la disolución; en el norte anglosajón y francés, el catolicismo todavía en gérmenes diminutos y en parte todavía en el estadio de la persecución, pero que en todas partes despierta a nueva vida y va extendiendo sus alas».[1]

Iberoamérica

BIBLIOGRAFÍA: General: P. DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica,* II, III, Roma-Caracas 1959-60 (fundamental). Además, Schmidlin PG, I, 313-321, 437-445, 504; L. TORMO, *Historia de la Iglesia en América latina,* II: *La Iglesia en la crisis de la independencia,* Bogotá 1962; D. OLMEDO, *La crisis máxima de la Iglesia católica en la América española,* «Memorias de la Academia mexicana de la historia» 9 (1950) 274-324; R. VARGAS UGARTE, *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana,* Buenos Aires 1945; G. FURLONG, *La Santa Sede y la emancipación sudamericana,* Buenos Aires 1957; R.F. SCHWALLER, *The Episcopal Succession in Spanish America 1800-50,* «The Americas» 24 (1968) 207-271; P. DE LETURIA - M. BATLLORI, *La primera misión pontificia a Hispanoamérica 1823-25,* Ciudad del Vaticano 1963; A. DE LA PEÑA Y REYES, *León XII y los países hispanoamericanos,* México 1924; J. PÉREZ DE GUZMÁN, *El embajador de España en Roma, don Ant. de Vargas Laguna,* «La ilustración española y americana» 29 (Madrid 1906) 18-79; C. SÁEZ DE SANTA MARÍA, *Bolívar y Pío VIII,* «Rev. de Hist. de América» 49 (México 1960) 147-171; L. FRÍAS, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España,* I, Madrid 1923, 94-97, 274-283, 349ss.

Sobre Bolívar y Miranda, además de F. BLANCO - R. AZPURÚA, *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador de Colombia, Perú y Bolivia,* 14 vols., Caracas 1875-78, véase bibliografía en P. DE LETURIA, o.c., 16.

Sobre los diferentes países remitimos a las obras siguientes, aparte de las citadas en la bibliografía general:

1. PG I, 314.

Sobre Chile: S. COTAPOS, *Don J.S. Rodríguez Zorrilla, obispo de Santiago de Chile 1752-1832,* Santiago 1915; W.J. COLEMAN, *La restauración del episcopado chileno en 1828 según fuentes vaticanas,* Santiago 1954; A. UNDURRAGA HUIDOBRO, *Don Manuel Vicuña Larrain,* Santiago 1887.

Sobre Ecuador: J.J. DONOSO, l.c. (bibliografía general) I.

Sobre México: M. CUEVAS, l.c. (bibliografía general) V, 73-209; L. MEDINA ASCENSIO, *La Santa Sede y la emancipación mexicana,* Guadalajara 1946, [2]1965; A. GÓMEZ ROBLEDO, «Historia Mexicana» 13 (1963-64) 18-58; E. SHIELS, CHR 28 (1942) 206-228; M.P. COSTELOE, *Church Wealth in Mexico. A Study of the «Juzgado de capellanías», 1800-56,* Cambridge 1967; L. FRÍAS, l.c., (antes) 349-388, 688-700.

Sobre Perú: J.P. DE RADA Y GAMIO, *El arzobispo Goyeneche y apuntes para la historia del Perú,* Roma 1917.

Sobre Río de la Plata: R. CARBIA, *La revolución de mayo y la Iglesia,* Buenos Aires 1945; J.F. SALLABERRY, *La Iglesia en la independencia del Uruguay,* Montevideo 1930; A.A. TONDA, *Rivadavia y Medrano, sus actuaciones en la reforma eclesiástica,* Santa Fe 1952; id., *Las facultades de los vicarios capitulares porteños, 1812-53,* Buenos Aires 1953; id., *El deán Funes y la reforma de Rivadavia,* Santa Fe 1961 (sobre el apoyo de parte del clero secular a las medidas contra las órdenes religiosas); A.P. CARRANZA, *El clero argentino de 1810 a 1820,* Buenos Aires 1917; G. FURLONG, *Clero patriótico y clero apatriótico entre 1810-16,* «Archivum» 4 (Buenos Aires 1960) 569-612; G. GALLARDO, ibid. 106-156; R.C. GONZÁLEZ, *Las órdenes religiosas y la revolución de mayo,* ibid. 42-86 (bibliografía); E. RUIZ GUIÑAZU, *El deán de Buenos Aires, D.E. de Zavaleta,* Buenos Aires 1952; G. NOWAK, *La personalidad de mons. M. Escalada,* Zamora 1958.

Sobre San Salvador: S. MALAINA, *Historia de la erección de la diócesis de San Salvador,* San Salvador 1944; S.R. VILANOVA, *Apuntamientos de historia patria eclesiástica,* San Salvador 1911, 92-141.

Cuando en 1814 llegó a su término el interludio napoleónico y la curia romana volvió a entrar libremente en contacto con las Iglesias del mundo entero, había en Iberoamérica 40 sedes episcopales[2] para una población estimada en unos 15 millones, entonces concentrada mayoritariamente alrededor del Mar Caribe. A

2. En México 8 diócesis, 4 en las Antillas, 4 en América Central, 3 constituían la provincia de Caracas, 4 la de Bogotá, 10 la de Lima y 7 la de Charcas o Chuquisaca en Bolivia.

pesar de la permanente adhesión de la población a la fe católica — y sobre todo a sus manifestaciones externas (con una clara tendencia al sincretismo religioso entre los indios americanos, muy numerosos en México, el Perú y Bolivia) —, tras la insurrección de las antiguas colonias contra España, que se había iniciado a fines del siglo XVIII y hacia 1810 había conducido a la independencia efectiva de la mayor parte de las colonias, se vio enfrentada la Iglesia con problemas sumamente difíciles.

En primer lugar, las dificultades financieras: Las importantes posesiones de la Iglesia hubieron de servir necesariamente para cubrir los gastos de los dos partidos contendientes y la Iglesia, otrora demasiado rica, se vio con frecuencia, como resultado de aquella situación, forzada a abandonar obras provechosas o incluso seminarios, por no disponer ya de los medios apropiados.

Junto a esto surgían problemas de disciplina interna: al retroceso tanto cuantitativo como cualitativo y a los trastornos que habían causado en el clero secular, y sobre todo en el regular, largos años de agitaciones civiles y militares [3], venía a añadirse no pocas veces una especie de anarquía eclesiástica, cuando gran parte del clero español o del alto clero, estrechamente ligado con el partido legitimista, abandonó el país voluntariamente o forzado, y a los miembros de las órdenes (que además estaban exasperados por la confiscación de gran parte de sus bienes) se les hizo imposible mantenerse en contacto con el comisario general de su orden, residente en España, que durante siglos había sido el eslabón normal de enlace con la autoridad central.

Finalmente, de las relaciones entre la Iglesia y el Estado surgieron problemas sumamente embarazosos, con todas las consecuencias que de ellos se seguían. El rey de España invocaba el patronato, que los juristas no consideraban como privilegio ponti-

3. Sobre el papel, con frecuencia muy activo, del joven clero (especialmente del clero secular, en el que los criollos tenían mayor intervención que entre los sacerdotes regulares) en el movimiento de independencia, véase sobre todo M. ANDRÉ, *La fin de l'empire espagnol d'Amérique*, París 1922. Sin embargo, hay que guardarse de mirar como malos sacerdotes a todos los sacerdotes patrióticos. Cf. a este propósito la biografía de R.M. TISNES sobre el dominico colombiano I. Mariño, capellán general del ejército libertador (Bogotá 1963), que se comportó siempre de manera ejemplar. Y aunque eran muy numerosos los ejemplos de sacerdotes o de religiosos que vivían en concubinato o que se interesaban más por la política que por el apostolado, sin embargo, Muzi, durante su estancia en Buenos Aires, el año 1824, quedó muy impresionado por el comportamiento intachable del clero, tanto secular como regular.

ficio revocable, sino como derecho imprescriptible del poder civil. No toleraba que el papa, en las zonas que no obstante la insurrección, todavía consideraba como pertenecientes al territorio de la corona, instituyera nuevos obispos sin contar con él. Sin embargo, los nuevos gobiernos republicanos, en nombre del mismo patronato, cuyos herederos se consideraban, querían ejercer influjo directo no sólo en la administración de los bienes de la Iglesia, sino también en las elecciones de los vicarios capitulares para las diócesis vacantes, o en las decisiones de los capítulos provinciales de las órdenes. Esto dio finalmente lugar a que la jurisdicción de quienes, de tal modo, mediante transgresión de las prescripciones canónicas, habían sido investidos de responsabilidad, fuera dudosa, si no ya inválida. Esto originó en muchos lugares situaciones que, desde un punto de vista estrictamente jurídico, debían considerarse como *cismáticas*. Sin embargo, a nivel concreto y psicológico se impone una consideración matizada y así, siguiendo M. Batllori, hay que hablar más bien de un «fluido estado de transición». El único cisma formal se produjo sólo muchos años más tarde, en 1829, en la diócesis de San Salvador [4].

A excepción de algunos políticos, cuyo regalismo rebasaba todavía el de los más radicales galicanos de Europa, la mayoría de los seglares dirigentes, así como el clero en general, no tardaron en convencerse de que la única solución dependía de una toma de contacto con la santa sede, única que en razón de su jurisdicción universal podía remediar radicalmente la irregular situación. Las primeras gestiones en este sentido se emprendieron en 1813 y 1814, cuando el rey de España, Fernando VII, estaba prisionero en Bayona y se podía esperar que Napoleón, cuyas simpatías hacia la independencia americana habían sido ganadas, ejerciera presión sobre el papa, a fin de que éste mostrase la mejor disposición posible para un entendimiento. Sin embargo, el desarrollo de los acontecimientos en América y Europa retardó todavía algunos años la continuación de estos empeños. De 1814 a 1817, algunos importantes éxitos militares de España hicieron posible el restablecimiento de la autoridad en casi todo el territorio, a excepción de las provincias de La Plata, mientras que en

4. P. DE LETURIA, *Relaciones* II, 296-297, 317-319.

Roma, bajo el influjo del espíritu de la restauración, sólo se veían en el movimiento nacionalista de América repercusiones de la revolución francesa, es decir, de una falsa evolución, que se esperaba poder considerar como algo pasado ya a la historia. En estas circunstancias Pío VII, insuficiente informado sobre la verdadera situación, ya que hasta 1819 todas las informaciones sobre América llegaban a Roma únicamente a través de Madrid, aceptó tácitamente las medidas del rey de España contra los obispos patrióticos. Más aún: sobre esta materia publicó todavía, sin gran presión por parte del rey de España, la encíclica de 13 de enero de 1816 *Etsi longissimo*, en la que requería a los obispos del Nuevo Mundo a favorecer el restablecimiento de la autoridad legítima [5]. Siguieron violentas polémicas de la prensa republicana [6] contra Roma y los obispos legitimistas, y así la Iglesia en América vino a ser —como observa Pouthas— víctima del mismo principio legitimista que simultáneamente actuaba a favor de ella en la Europa de la restauración.

Sin embargo, pronto la encíclica quedó desbordada por los acontecimientos, y Consalvi fue lo suficientemente avisado para hacerse cargo de ello con rapidez. De 1818 a 1820 pudo América recobrar su independencia gracias a las victorias de Bolívar. Entonces, habiendo subido al poder en España un gobierno liberal, que de 1820 a 1823 llevó adelante una política marcadamente anticlerical, se disiparon muy pronto las simpatías prohispánicas que seguía abrigando todavía parte del clero sudamericano, y la misma santa sede, que atendía más y más al aspecto pastoral del asunto, dejó totalmente de lado el punto de vista español en la solución de este problema. Muchos de los obispos nombrados desde 1814 con consentimiento del rey Fernando, ahora, debido al cambio de la situación, se hallaban en fuga o por lo menos se veían impedidos en el ejercicio de su autoridad.

De ello resultó de manera inquietante un constante empeoramiento de la situación eclesiástica. Entonces en Roma comen-

---

5. Texto ibid. 110-112. Sobre todos los documentos relativos a este problema, cf. P. DE LETURIA, l.c., II, 95-116; III, 385-437. Leturia fue el primero en señalar el papel que desempeñó en este asunto F. Badan, genovés al servicio de España (II, 100-106).

6. Sobre todo en las provincias unidas de La Plata, que permanecieron independientes, donde contribuyó a reforzar por largos años el resentimiento antirromano del gobierno.

zó a pensarse en una nueva actitud más realista. Una primera manifestación pública de este cambio fue la carta de Pío VII, fechada el 7 de septiembre de 1822, al obispo Lasso, que se había adherido a Bolívar, después de haber sido hasta 1820 ardiente partidario del legitimismo. En esta carta, a la que dio gran publicidad la prensa sudamericana, confirmaba el papa la neutralidad de la santa sede tocante a los cambios políticos en América, lo cual equivalía a desentenderse de hecho de la causa española y a revocar implícitamente la fatal encíclica legitimista de 1816.

Esta nueva toma de partido coincidió con la llegada a Roma del primer enviado oficial de una república sudamericana, el canónigo Cienfuegos. Éste había sido enviado por el gobierno de Chile[7] para solicitar del papa la provisión de las diócesis vacantes, siquiera con obispos titulares, así como el reconocimiento a los nuevos gobiernos, del derecho de patronato de que en otro tiempo estaba investido el rey de España. Este paso movió a Pío VII, en la primavera de 1823, a enviar a Chile, como vicario apostólico, a Muzi provisto de extensos poderes con vistas a la normalización de la situación de la Iglesia. Inmediatamente antes de su partida recibió Muzi la jurisdicción sobre todos los territorios de América que ya no eran administrados por España y cuya evolución seguía Consalvi con la mayor atención.

Desgraciadamente, la misión de Muzi terminó en un fracaso. En Buenos Aires, donde el vicario apostólico, conforme a sus instrucciones secretas, debía tratar de solucionar cierto número de problemas eclesiásticos sumamente arduos, tropezó con el decidido regalismo del ministro Rivadavia y del administrador de la diócesis, Zavaleta, sin contar con las hostilidades que todavía existían desde la encíclica de 1816. Si bien Muzi fue recibido con mayor benevolencia en las provincias interiores de La Plata, sin embargo en Chile su falta de tacto y de amplia visión política envenenó la situación. El dictador O'Higgins[8], cuyas gestiones constituyeron el comienzo de la misión romana, acababa preci-

7. El año 1821, también Gran Colombia y México pensaron en enviar a Roma un agente encargado de solucionar problemas eclesiásticos; estos planes, sin embargo, no se pusieron nunca en ejecución.

8. Cf. J. EYZAGUIRRE, *La actitud religiosa de don Bernardo O'Higgins*, «Historia» 1 (Santiago de Chile 1962) 7-46.

samente de ser relevado por un gobierno que adoptaba una actitud mucho más hostil frente a las intervenciones de la santa sede en los asuntos eclesiásticos nacionales. Su jefe, el general Freire, así como también Pinto, ministro de asuntos exteriores, pusieron condiciones inaceptables para la consagración de dos nuevos obispos titulares, cuyo nombramiento era uno de los objetivos principales de la misión romana, y además no se mostraron dispuestos a negociar sobre las órdenes religiosas. Muzi tropezó además con las intrigas del deán del cabildo, Cienfuegos, que aspiraba a ser obispo y no vaciló en aceptar su nombramiento como administrador de la diócesis de Santiago por el gobierno, después de expulsar éste al obispo legítimo, al que se reprochaba haber tomado partido por el enviado de Roma.

Así, Muzi, que había llegado a Chile para consolidar la jerarquía, había privado al país de su último obispo y consiguientemente también, durante años, de la fuente del sacerdocio. Además, cegado por su mentalidad reaccionaria, que le hacía identificar aspiración a la independencia y revolución, cometió el error de no aceptar la invitación oficial de Bolívar para trasladarse a Gran Colombia; él habría podido sin duda alguna aprovechar esta estancia para iniciar la reorganización de esta región, de mucho mayor densidad de población que las situadas al sur del ecuador.

Entre tanto León XII había sucedido a Pío VII, y finalizado el trienio liberal en Madrid, volvió a aparecer en Roma, con plenitud de prestigio, el embajador español Vargas Laguna. Éste era un encarnizado defensor de los derechos de la legitimidad, y por esta razón se mostraba hostil a toda toma de contacto de la santa sede con los insurrectos, siquiera fuera únicamente para la reglamentación de cuestiones puramente religiosas. Con el apoyo de los embajadores de Austria y Rusia logró obtener del papa una nueva encíclica legitimista, *Etsi iam diu* (24 de septiembre de 1824)[9].

Sin embargo, este documento sólo representaría un mero in-

---

9. Texto en P. DE LETURIA, *Relaciones* II, 165-271. Sobre el origen de este documento y sobre las reacciones que desencadenó cf. ibid. 241-281 y G. MÖNKEBERG BARROS, «Anales de la Universidad católica de Valparaíso» 3 (1956) 239-258. Varios historiadores han puesto en duda su autenticidad (sobre la discusión crítica, véase P. DE LETURIA l.c., II, 243-259).

terludio. En América no condujo a las temidas reacciones contra Roma, ya que muchos tuvieron por apócrifo el documento; además, su efecto fue atenuado por todo lo que no tardó en hacerse notorio sobre los verdaderos sentimientos del papa y de sus consejeros. León XII era extremadamente sensible en el aspecto pastoral, y los informes de primera mano proporcionados por Muzi habían reforzado la convicción en los responsables de la secretaría de Estado y de la congregación de Propaganda, de que había mucho que perder si se dejaba que las cosas llegaran al extremo. Así, tras la repentina muerte de Vargas, inmediatamente después de su victoria, fue ganando cada vez más terreno la idea de que la santa sede no debía intervenir en el conflicto político entre España y sus antiguas colonias, sino que debía interesarse exclusivamente por la mejor salvaguardia posible de los intereses religiosos en las diócesis de América.

Un primer paso importante en tal dirección se dio en el verano de 1825, cuando León XII, en consonancia con un *votum* de Mauro Cappellari, el futuro papa Gregorio XVI —que aquí se reveló por primera vez y muy pronto sería el especialista en los asuntos de Iberoamérica— y cediendo a los apremiantes ruegos del episcopado de Gran Colombia, se decidió, tras largas vacilaciones, a seguir el consejo de los cardenales de la congregación de Propaganda y nombró un obispo *in partibus* sin informar de ello al gobierno de Madrid.

Ésta fue, sin embargo, sólo una medida provisional. A fin de no provocar a los elementos radicales y para no hallarse pronto ante una auténtica constitución civil del clero, fueron necesarias negociaciones directas con los gobiernos interesados acerca de la situación eclesiástica en conjunto. Gracias a la mediación del gobierno francés, acabó el rey de España por consentir, en marzo de 1826, que J. Sánchez de Tejada, uno de los delegados de Bolívar, que en 1824, a ruegos de Madrid, había tenido que marcharse de Roma, fuese de nuevo admitido allí como simple delegado de los obispos y cabildos de Gran Colombia, y no ya como agente diplomático.

Las negociaciones, finalmente iniciadas, fueron facilitadas por el creciente temor de Roma a que los nuevos gobiernos de América se adhirieran cada vez más al cisma, como también por la

ductilidad de Tejada, que como buen católico ansiaba un resultado positivo y consiguió moderar en lo posible las exigencias de sus mandantes, sin perder con ellos la paciencia ante la tardanza de Roma. A ello se añade que Bolívar mismo, no obstante su convicción personal arreligiosa, era lo suficientemente inteligente como para comprender que una política propicia a los intereses católicos que culminara en un entendimiento con Roma, era la que más fácilmente lograría ganar para el gobierno al entero clero, que todavía seguía teniendo fuerte influjo sobre las masas [10].

Debido a estas circunstancias favorables, como también gracias a la osada clarividencia de Capellari, ya a comienzos de 1827 se inició en Roma una nueva etapa: Sin consideración a las prerrogativas reconocidas otrora al rey de España, designó el papa para las sedes episcopales vacantes de Gran Colombia, no ya obispos titulares, sino obispos residenciales. Sin embargo, para evitar toda apariencia de confusión con cuestiones políticas, se efectuaron estos nombramientos *motu proprio* y no oficialmente a propuesta de los gobiernos (aunque en realidad los candidatos nombrados correspondían a los indicados por Bolívar).

Con todo, apenas había León XII realizado este gesto, que despertó grandes esperanzas en toda la América hispánica, volvió ya a dar otro paso hacia atrás. Sus sentimientos legitimistas se plegaron a los enérgicos reparos de Fernando VII y, no obstante el consejo en sentido contrario de Cappellari, que entre tanto había sido nombrado prefecto de la congregación de Propaganda, se comprometió a nombrar ya en adelante únicamente vicarios apostólicos [11], excepto en los casos —a todas luces muy raros— en que el rey hubiese dado de antemano su aprobación a la persona en cuestión. De conformidad con esta decisión, en el consistorio de 15 de diciembre de 1828 propuso dos vicarios apostólicos para Chile, donde desde los tiempos de Muzi habían disminuido los prejuicios contra Roma y la constitución de 1833

---

10. Sobre la política eclesiástica de Bolívar, véase P. DE LETURIA l.c., III, apéndices 1, 4, 12, 13, 15 y CR. MENDOZA, ibid. I, p. XXI-XXXV.

11. Esta solución mediadora era naturalmente de tal índole, que debía excitar la susceptibilidad de las nuevas repúblicas; tenían además el inconveniente de carecer absolutamente de precedentes en la tradición eclesiástica de América española, por lo cual no tardaron en surgir conflictos de índole jurídica entre los nuevos vicariatos apostólicos y los gobiernos.

reconocería pronto numerosos privilegios a la Iglesia. La crisis argentina —que revestía especial gravedad, puesto que las provincias de La Plata hacía años que no tenían ya ni un solo obispo, y aquí el gobierno había ido muy lejos en sus intervenciones unilaterales en asuntos eclesiásticos—, fue resuelta de manera análoga al año siguiente por Pío VIII, cuando ejercían el poder hombres de sentimientos menos hostiles a Roma.

Una evolución semejante en México, donde residían casi la mitad de los católicos de América española, dio también aquí motivos para esperar una pronta reglamentación. Sin embargo, el canónigo Vázquez, enviado del gobierno, se mantuvo inflexible en un punto: según él, era para su país una humillación intolerable tener que contentarse con vicarios apostólicos, mientras que Gran Colombia tenía obispos residenciales. Cappellari aconsejó ceder a esta razonable exigencia. Pero Pío VIII no lo entendía de igual manera; antiguo colaborador de Consalvi, permaneció fiel a la fórmula sostenida por éste hacía ocho años —pero que entre tanto había quedado anticuada— y ello tanto más cuanto que ésta respondía mejor a sus propios principios legitimistas. La elección de Cappellari, que a principios de 1831 fue elevado al solio pontificio con el nombre de Gregorio XVI, puso fin a estas últimas dilaciones de Roma. Ya tres semanas después, aplicando el principio formulado poco después en la bula *Sollicitudo Ecclesiarum* [12] nombró seis obispos residenciales para México. El año siguiente, los vicarios apostólicos de Argentina y Chile fueron elevados al rango de obispos residenciales, y poco después (1834-35) reorganizó el papa, de la misma manera, la jerarquía peruana, para poner también final cisma de San Salvador en América Central (1839-42) y arreglar la ambigua situación del Paraguay (1844).

Tras el reconocimiento oficial de Nueva Granada (Colombia) por la santa sede, el año 1836 fue enviado a Bogotá un internuncio, cuyas facultades se extendían a toda Iberoamérica [13].

---

12. Véase p. 429.

13. Hasta entonces, la nunciatura erigida el año 1829 en Río de Janeiro tuvo el encargo secreto de ocuparse de toda la América latina, pero las comunicaciones con Colombia, América central y México eran pésimas (cf. W.J. COLEMAN, l.c. 59). No obstante, hubo de nuevo que confiar al nuncio de Río la delegación apostólica de América latina, ya que el nuncio de Bogotá no se hallaba en condiciones de desempeñar este quehacer. La tentativa de instalar en México una tercera nunciatura en 1837 no llevó a resultado alguno (P. DE LETURIA, *Relaciones* II, 4-5).

Este hecho marcó una nueva etapa en la normalización de las relaciones entre la santa sede y las nuevas repúblicas sudamericanas [14].

Que esta normalización fuera tan lenta dependió sin duda tanto de los graves escrúpulos legitimistas y reflejos antirrevolucionarios de los círculos romanos, como también de los compromisos demasiado frecuentes del alto clero nativo con el gobierno colonial. Sin embargo, no conviene exagerar la influencia de estos compromisos. Así, las fricciones entre la Iglesia y el Estado, en los Estados de La Plata, eran especialmente violentos, aunque allí el episcopado no había tardado en tomar partido por la revolución nacional. Además, después de 1820, fueron en todas partes muy raros los casos de inteligencia entre el clero y la monarquía española, sin que por ello disminuyeran las dificultades. Éstas tenían, en efecto, otras causas más profundas. Eran sobre todo de naturaleza social, pues la Iglesia hacía con frecuencia causa común con la clase de los grandes terratenientes, mientras que los nuevos funcionarios del Estado se reclutaban sobre todo entre los intelectuales de las ciudades. Había además causas ideológicas: Gran parte del clero quería mantener en la medida de lo posible el anterior control de la Iglesia sobre la prensa, la enseñanza y la sociedad en general; en cambio, la clase que ahora había asumido el poder y en la que abundaban los adeptos de la francmasonería, si bien no quería todavía patrocinar un laicismo racionalista —la mayoría de las constituciones reconocían todavía el catolicismo como religión del Estado [15]—, sin embargo, profesaban las tendencias principales de la ilustración: independencia del poder civil y control por el gobierno de las iniciativas eclesiásticas. Las órdenes religiosas fueron las primeras víctimas de esta actitud. Del mismo modo a como sucedió en la

14. Al reconocimiento de Nueva Granada, en octubre de 1835, siguió en 1836 el de México, en 1838 el de Ecuador y en 1840 el de Chile. Acerca de las otras repúblicas prefirió la santa sede aguardar a que quedase aclarada su situación política.

15. Incluso en Argentina, donde por consideración con los ingleses, cuyo apoyo había contribuido decisivamente a la liberación del país, se practicó gran tolerancia con entidades culturales no católicas. En otros países se compartían en general los puntos de vista del jurista chileno J. DE EGAÑA, que en su obra —editada repetidamente— *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos* defendía la tesis, según la cual la tolerancia de diferentes cultos conduce a la incredulidad y a divergencias en el terreno civil. Cf. M. GÓNGORA, *El pensamiento de J. de Egaña sobre la reforma eclesiástica*, «Boletín de la Academia chilena de la historia» 30 (1963) 30-53.

Europa del siglo XVIII, el Estado no se limitaba a la confiscación parcial de las posesiones de las órdenes, sino que además restringía también el aumento de sus miembros; fijaba una edad mínima para la profesión, prohibía el reclutamiento de vocaciones por extranjeros y a veces suprimía sencillamente sus instituciones, como sucedió, por ejemplo, con las misiones franciscanas entre los indios de México. El clero secular, al que no apuntaban directamente estas medidas, hubo, sin embargo, de inquietarse cuando se restringieron sus privilegios, invocándose para ello los principios de 1789; esta inquietud era tanto más fundada, cuanto que el liberalismo político de los gobiernos, ante la pesada herencia regalista del tiempo de los Borbones, sólo raras veces podía conformarse con la libertad de la Iglesia. Esto tuvo como consecuencia que el clero bajo, que a comienzos del movimiento de independencia había frecuentemente simpatizado con las constituciones liberales, a partir de 1830 fuera evolucionando más y más hacia el conservadurismo, evolución que todavía se vio reforzada por el influjo de los sacerdotes y religiosos llegados de Europa.

Brasil

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras citadas en la bibliografía general, v. M. DE OLIVEIRA LIMA, *O movimento da Independencia 1821-22*, Sâo Paulo 1922; C. MAGALHAES DE AZEVEDO, *O reconhecimiento da Independencia e do Imperio do Brasil pela Santa Sè*, Roma 1932; L. SILVA, *O clero nacional e a independencia do Brasil*, Río de Janeiro 1922; M.C. THORNTON, *The Church and Freemasonery in Brazil. A Study in Regalism*, Washington 1958, 27-68; W.J. COLEMAN, *The First Apostolic Delegation in Rio de Janeiro and its Influence in Spanish America, 1830-40*, Washington 1950; H. ACCIOLY, *Os primeros nuncios do Brasil*, Sâo Paulo 1948; I. SILVEIRA, *Tentativas de concordato no Brasil Imperio*, «Revista ecclesiastica brasileira» 21 (1961) 361-379 (del año 1824 al 1837); METODIO DA NAMBRO, *Le missioni cappuccine nel Brasile 1822-40*, CollFr 27 (1957) 385-415; R.B. LOPES, *Monte Alverno, pregador imperial*, Petrópolis 1958.

La evolución política del Brasil creaba a la santa sede muchos menos problemas que la de las antiguas colonias españolas. En efecto, pese a algunos disturbios republicanos, en los que parti-

cipó también cierto número de clérigos, no se llegó allí a una ruptura tan franca con el *ancien régime*. El año 1808, el rey de Portugal Juan VI, huyendo de la invasión napoleónica, se había establecido en Río de Janeiro. Le siguió también el nuncio de Lisboa, Caleppi, que dio una feliz solución al intento de vender bienes de la Iglesia y pudo impedir que los obispos fueran nombrados arzobispos sin intervención de Roma. Sólo el año 1822, tras el regreso de Juan VI a su capital, los grandes terratenientes brasileños indujeron a Pedro, príncipe heredero, a proclamarse soberano de un imperio independiente, reconocido oficialmente por Portugal; ya en 1826 recibió León XII al embajador de este nuevo Estado.

Dado que persistía la organización monárquica y la dinastía común, en Roma se reconocieron sin más al emperador los derechos de patronato que hasta entonces había ejercido sobre la Iglesia el rey de Portugal[16] y se procuró reorganizar la jerarquía diocesana de forma adecuada a esta circunstancia. Cierto que en consideración a las pretensiones demasiado regalistas del gobierno, muy pronto se renunció al concordato proyectado y se prefirió solucionar los problemas según se fuesen presentando. Sin embargo, ya en 1829, superadas algunas dificultades pudo erigirse en Río de Janeiro la primera nunciatura en el continente americano, como símbolo de la colaboración entre la Iglesia y el Estado.

Esta colaboración, sin embargo, no debe engañar acerca de la verdadera situación: también proporcionó a la santa sede momentos nada regocijantes. Estaba condicionada por la mentalidad galicana y febroniana del clero, muy influenciado por los escritos del oratoriano portugués Pereira de Figueiredo y sobre todo penetrado de la ideología francmasónica. Azevedo Coutinho (1743-1821), que había reorganizado en este sentido el seminario de Olinda, o el erudito da Silva Coutinho, obispo de Río de Janeiro (1767-1833) —formados ambos en Coimbra—, eran típicos representantes de aquel clero ilustrado que miraba como cosa nor-

16. Bula de 15 de mayo de 1827 (JP IV, 685). Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, fijadas por la constitución de 1824 y por el acta adicional de 12 de agosto de 1824, véase K. ROTHENBÜCHER, *Die Trennung von Staat und Kirche*, Munich 1908, 362ss.

mal que el gobierno sometiera a su *placet* todos los actos de la santa sede, considerara a la Iglesia como un servicio del Estado controlado por el gobierno y adoptara medidas cada vez más restrictivas a costa de las órdenes religiosas, medidas que acarrearon, ahora definitivamente, la rápida decadencia de las abadías benedictinas en otro tiempo tan florecientes. Si bien el Brasil no conoció las tensiones originadas contemporáneamente en Portugal por el anticlericalismo liberal, sin embargo, más que nunca estaba vivo allí el espíritu de Pombal.

Estados Unidos

BIBLIOGRAFÍA: Además de SHEA III, ELLIS, AmCath 40-81 y *Documents* 167-259, MCAVOY 61-162 y DHGE XV, 1121-26, v. SCHMIDLIN PG, I, 321-324, 445-446, 645-648, LATOURETTE, *Christianity*, III, 4-241 y ROGIER KG, 272-284. Además: F. KENNEALLY, *U. St. Documents in the Propaganda Fide Archives*, I, Washington 1966; CH. METZGER, *Catholics and the American Revolution*, Chicago 1962; J. BAISNÉE, *The Catholic in the United States, 1784-1829*, RACHS 56 (1945) 133-162, 245-292; TH. MCAVOY, *The Catholic Minority in the U. St. 1789-1821*, HRSt 39-40 (1952) 33-50; P.J. FOIK, *Pioneer Catholic Journalism*, Nueva York 1930; M. CH. SULLIVAN, *Some Non-Permanent Foundations of Religious Orders and Congregations of Women in the U. St. 1793-1850*, HRSt 31 (1940) 7-118; V.J. FECHER, *A Study of the Movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore, 1784-1832*, Roma 1955.

Monografías referentes a asuntos regionales: P. GUILDAY, *The Catholic Church in Virginia 1815-22*, Nueva York 1922; R.F. TRISCO, *The Holy See and the Nascent Church in the Middle Western U.St., 1826-50*, Roma 1962 (bibliografía); R. MATTINGLY, *The Catholic Church on the Kentucky Frontier 1785-1812*, Washington 1936; TH. MCAVOY, *The Catholic Church in Indiana 1780-1834*, Nueva York 1940; W. MCNAMARA, *The Catholic Church in the Northern Indiana Frontier 1789-1844*, Washington 1931. Cf. también las relaciones enviadas a Roma por FLAGET en 1815, CHR 1 (1915-16) 305-319, por MARÉCHAL en 1818, ibid. 439-453, y por BRUTÉ 1836, ibid. 29 (1943) 177-233, así como la correspondencia de DUBOURG con la congregación de Propaganda Fide «St. Louis Cath. hist. Review» 1-3 (1918-21) passim, y los *Sketches of the Early Catholic Missions of Kentucky 1787-1826* de M.J. SPALDING, Louisville 1844.

Sobre los concilios provinciales de Baltimore: Concilia provincialia Baltimori habita ab. a. 1829 ad. a. 1849, Baltimore 1851. Cf. TH. CASEY, *The S. Congr. de propaganda fide and the Revision of the First Prov. Council of Baltimore*, Roma 1957.

Sobre la enseñanza católica y la formación del clero: E.J. GOEBEL, *A Study of Catholic Secundary Education during the Colonial Period up to 1852,* Nueva York 1957; F.P. CASSIDY, *Catholic College Foundations in the U.St. 1667 to 1850,* Washington 1924; H.J. BROWNE, *Public Support of Catholic Education in New York 1825-42,* CHR 39 (1953) 1-27; J.M. DALEY, *Georgetown University, Origin and Early Years,* Washington 1957; L.P. MCDONALD, *The Seminary Movement in the U.St. 1784-1833,* Washington 1927; J.W. RUANE, *The Beginnings of the Society of St. Sulpice in the U.St. 1791-1829,* Washington 1935.

Apoyo extranjero mediante envío de sacerdotes con ayudas financieras: J.A. BAISNÉE, *France and the Establishment of the American Catholic Hierarchy,* Baltimore 1934; J. GRIFFIN, *The Contribution of Belgium to the Catholic Church in America,* Washington 1932, 63-189; J. THAUREN, *Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt: Die Leopoldinen-Stiftung,* Viena 1940; G. KUMMER, *Die Leopoldinen-Stiftung 1829 bis 1914,* Viena 1966; L. LAURENT, *Québec et l'Église aux États-Unis sous Mgr. Briand et Mgr. Plessis,* Washington-Montreal 1945.

Sobre el trusteísmo: P.J. DIGNAN, *A History of the Legal Incorporation of Catholic Church Property in the U.St.,* Nueva York 1935; R.F. MCNAMARA, *Trusteeism in the Atlantic States,* CHR 30 (1944) 135-154; A.G. STRITCH, *Trusteeism in the Northwest,* ibid. 155-164.

Sobre el nativismo: R.A. BILLINGTON, *The Protestant Crusade 1800-50,* Nueva York 1938. Para un estudio de este fenómeno a nivel local, v. L.D. SCISCO, *Political Nativism in the New York State,* Nueva York 1901, y W.D. OVERDYKE, *The Know-Nothing Party in the South,* Baton Rouge 1950, como también *A Selection of Sources dealing with the nativist Riots of 1844,* RACHS 80 (1969) 20-68, y una serie de tesis de la Catholic University of America.

La historiografía americana abunda sobre todo en biografías. Véase particularmente P. GUILDAY, *The Life and Times of John Carroll,* Nueva York 1922; id., *The Life and Times of John England,* 2 vols., Nueva York 1927; H.J. NOLAN, *The Most. Rev. Fr. P. Kenrick,* Washington 1948; además, las de los obispos Rosati (por F.J. EASTERLY, Washington 1942), David (por M.C. FOX, Nueva York 1925), Bruté (por TH. MAYNARD, Nueva York 1943), de Cheverus (por A.M. MELVILLE, Milwaukee 1958), Flaget (J.H. SCHAUINGER, *Cathedrals in the Wilderness,* Milwaukee 1952) y E.D. Fenwick (por V. FR. O'DANIEL, Washington [2]1921); la de santa Elisabeth Seton, fundadora de las Sisters of Charity (por A.M. MELVILLE, Nueva York 1951 y por J.I. DIRVIN, ibid. 1962) y la de los dos seglares, W. Gaston, uno de los primeros políticos católicos (por J.H. SCHAUINGER, Milwaukee 1939) y R.Br. Taney, el primer Chief Justice católico (por C.B. SWISHER, Nueva York 1935).

En el momento de la declaración de la independencia de los 13 Estados que pusieron la primera piedra de los Estados Unidos, los católicos sólo representaban una minoría insignificante: 25 000 en una población de 4 millones, el año 1785. Además, se concentraban principalmente en los dos Estados cuya legislación era más tolerante: 16 000 en Maryland y 7 000 en Pensilvania, con 19 y 5 sacerdotes respectivamente, sobre todo antiguos jesuitas. El resto de los fieles estaba repartido por los otros Estados y no contaban con ningún sacerdote del país. Pero en el transcurso de los últimos 20 años del siglo XVIII se produjo una rápida evolución. Bajo el influjo del ideal democrático y habida cuenta de la enorme diversidad de confesiones religiosas, se reconoció el principio de la libertad religiosa y de la igualdad de todas las agrupaciones eclesiásticas[17]. Al mismo tiempo se formó una jerarquía con consistencia propia. Por el hecho de que el antiguo vicario apostólico de Londres no podía ejercer ya su autoridad en las antiguas colonias, la santa sede, después de haber sopesado la idea de someter este territorio a la jurisdicción del obispo de Quebec, decidió por fin ceder a la resistencia de los antiguos jesuitas y designar a uno de ello como director de las misiones, aunque sometido inmediatamente a Propaganda Fide. La elección recayó en John Carroll (1735-1815), hermano de uno de los autores de la *Declaración de la independencia* de 1776, «sacerdote experimentado y hombre de mundo a la vez, profundamente romano y sin embargo totalmente americano» (McNamara), completamente convencido de los principios de la separación de la Iglesia y del Estado y de la tolerancia general para con las religiones.

Al cabo de algunos años llegó Carroll a la convicción de que sólo un delegado investido de poderes episcopales podía regir con la necesaria autoridad una grey tan variada que le imponía un cúmulo de problemas delicados. La santa sede se adhirió a su punto de vista y el 6 de noviembre de 1789[18] erigió la diócesis de Baltimore en Maryland, que el clero había elegido como sede

---

17. Art. 6 de la constitución de 1789 y anexo n.º 1, aprobado en 1791 («El Congreso no dictará ninguna ley tocante al establecimiento de alguna religión o que prohíba su ejercicio»).

18. Carta *Ex hac apostolicae*, texto en D.C. SHEARER, *Pontificia Americana* 81-84.

episcopal. Tras su consagración en Inglaterra, el 15 de agosto de 1790, prosiguió Carroll con éxito su difícil tarea de organización. Aprovechó la llegada de algunos sacerdotes franceses que habían sido expulsados de Francia por la revolución y con la ayuda de cuatro sulpicianos abrió en el año 1792 el primer seminario de los Estados Unidos. El año anterior había fundado ya en Georgetown un colegio para muchachos, cuya dirección asumieron luego los jesuitas, admitidos de nuevo en 1806. Algunos dominicos irlandeses se establecieron en el medio oeste, donde los colonos comenzaban a asentarse. Fue en cambio mucho más difícil hallar en Europa religiosas que sintieran la necesidad de encargarse de las escuelas parroquiales. Ahora bien, el año 1809 una joven viuda convertida, por nombre Elisabeth Bayley Seton (1774-1821), fundó la primera congregación nativa, las *Sisters of Charity*, congregación que se desarrolló rápidamente y sirvió de modelo a otras congregaciones análogas.

El desarrollo de la joven Iglesia exigió pronto la división de la inmensa diócesis de Baltimore, que abarcaba a todos los Estados Unidos a excepción de Luisiana (colonizada por los franceses y anexionada en 1803, desde 1793 con obispo propio residente en Nueva Orleáns). El 8 de abril de 1808 erigió Pío VII cuatro nuevas diócesis: Boston, Filadelfia y Nueva York —que, no obstante, estuvo vacante hasta 1814— en la costa oriental y Bardstown (denominada en 1841 Louisville) en Kentucky. Cuando Carroll, que con este motivo había sido nombrado arzobispo, murió en 1815, los 25 000 católicos de 1785 se habían elevado a 150 000, atendidos por unos 100 sacerdotes. Si bien este número sólo respondía a una pequeña diócesis en Europa occidental, sin embargo habían de continuar los progresos logrados desde la independencia. Un cuarto de siglo más tarde, poco antes de la gran oleada de inmigración de los años cuarenta, se había ya más que cuadruplicado el número de los católicos. Esto era consecuencia tanto del crecimiento natural de la población, como también de la lenta, pero siempre creciente inmigración, sobre todo de la católica Irlanda; el progreso se produjo no obstante las numerosas defecciones debidas al influjo del contorno protestante y a la gran dispersión territorial. Si bien los 663 000 católicos de los Estados Unidos el año 1840 eran menos que la

población católica de la isla de Cuba y sólo el 4 por ciento de la población total de los Estados Unidos, sin embargo el porcentaje se había duplicado ya desde 1815, y el mero hecho de que la santa sede creara veinte nuevas diócesis entre 1820 y 1837, mostró su empeño en proveer sin demora con órganos de administración eclesiástica a aquella Iglesia en proceso de expansión. En Roma se consideraba todavía los Estados Unidos como territorio de misión; en realidad, sin embargo, la Iglesia de aquel país, no obstante las múltiples dificultades de los comienzos, recibió muy rápidamente su propia impronta y orientación.

La primera de las dificultades indicadas residía en la falta de sacerdotes. No obstante el gradual desarrollo del seminario sulpiciano de Baltimore y los empeños de los obispos en la creación de seminarios menores, cuyos únicos maestros eran con frecuencia ellos mismos, durante largo tiempo fueron todavía escasas las vocaciones surgidas en sus propios círculos. Así pues, para asegurar siquiera un mínimum de vida religiosa en los extensos espacios que se hallaban en constante crecimiento, a causa del desplazamiento de las fronteras hacia el oeste, era necesario recurrir a la ayuda de sacerdotes europeos, aun a riesgo de que el catolicismo pudiera aparecer como una religión extranjera. De un balance del año 1838 resulta que sólo el 20 por ciento de los 430 párrocos y coadjutores eran nativos de América, mientras que 132 eran de origen irlandés, 98 de origen francés y 41 de origen belga. Entre estos sacerdotes venidos de Europa había, junto con ardientes apóstoles, un número nada despreciable de aventureros o de religiosos vagabundos, a los que sus superiores no habían tenido reparo en dejarlos emigrar, pero que proporcionaban no pocas preocupaciones a sus nuevos obispos.

Rivalidades nacionales que dividían a este clero de composición tan heterogénea, contribuían a complicar todavía más la situación. Los sacerdotes que habían abandonado Francia para no exponerse a las penalidades de la revolución, eran sin duda alguna los más cultos y casi siempre de conducta irreprochable. De sus filas, como también del círculo de personas recomendadas por ellos, se eligieron en un principio muchos de los nuevos obispos y de sus más próximos colaboradores, lo cual, sin embargo, no dejaba de tener también sus inconvenientes. Estos sacerdotes

no dominaban perfectamente el inglés. También los sacerdotes irlandeses, cada vez más numerosos, sumamente emprendedores y a veces de carácter arrebatado, sufrían de la moderación de los prelados franceses formados en el espíritu sulpiciano, moderación que a ellos les parecía incapacidad. De hecho debía esto dar la impresión de que aquellos franceses, en un país que se iba desarrollando con suma rapidez y en un espíritu extraño a los europeos, estaban a veces orientados de manera demasiado unilateral.

Repetidas visitas de irlandeses americanos a la santa sede, apoyados también por sus obispos irlandeses y por los irlandeses residentes en Roma, contribuyeron a modificar poco a poco la situación. Hacia el año 1840 comenzó el episcopado americano a adoptar aquellas formas de comportamiento irlandesas que le serían características durante casi un siglo. Cierto que tampoco este método irlandés carecía de inconvenientes, pero con todo tenía la gran ventaja de proporcionar al catolicismo americano curas de almas que estaban acostumbrados a no poner sus esperanzas en el apoyo del Estado y a ejercer su apostolado en una sociedad dominada por una clase dirigente protestante.

A la fogosidad del clero se añadía todavía en algunas parroquias el espíritu de independencia de los seglares, el cual dio lugar a la crisis del *trusteeísmo,* que tendría repercusiones hasta más allá de mediados del siglo. Las confesiones eclesiásticas no estaban autorizadas a poseer bienes propios, por lo cual en cada parroquia se había creado una corporación para la administración de los bienes de la Iglesia, cuyos miembros —los *trustees*— eran seglares designados electivamente por la comunidad. En algunas regiones, sobre todo en Nueva Inglaterra y en el medio oeste, funcionaba en general este sistema sin mayores dificultades. Sin embargo, algunos *trustees,* influenciados por el contorno protestante y por un espíritu democrático radical, y apoyados además con frecuencia por sacerdotes levantiscos, reivindicaron frente al obispo un auténtico *ius patronatus* que se extendía hasta a la elección del clero parroquial. La cuestión había sido ya una muy dura prueba para Carroll. Después de su muerte se produjeron incidentes especialmente graves de esta índole en Charleston, Filadelfia, Nueva Orleáns y Norfolk (donde los *trustees* llegaron

hasta a invitar a un franciscano irlandés descontento a que se hiciese consagrar obispo por un prelado jansenista de Holanda y fundase luego una Iglesia independiente); incidentes éstos que entre 1817 y 1826 dieron varias veces lugar a la intervención del papa [19].

England, irlandés, primer obispo nombrado para Charleston, a fin de acabar con la crisis excogitó un sistema que asociaba con el obispo al clero y a los delegados seglares de las parroquias en la administración de la diócesis; sin embargo, esta solución pareció a sus colegas demasiado democrática. Sólo en el segundo tercio del siglo se fue normalizando poco a poco la situación, gracias en primer lugar a la reglamentación legal de los concilios provinciales de Baltimore, los cuales decidieron principalmente que no se permitiera ya la construcción de nuevas iglesias, a menos que los acuerdos se concluyeran en nombre del obispo.

A partir de 1825 la Iglesia católica, especialmente la de Nueva Inglaterra, hubo de afrontar otra crisis, esta vez venida de fuera: Una oleada de hostilidad contra los extranjeros (de ahí el nombre de *nativismo* dado al movimiento) dio lugar a un nuevo despertar agresivo del resentimiento anticatólico. La protesta contra la obligación de participar en la lectura protestante de la Biblia, impuesta a los alumnos católicos de las escuelas del Estado, formulada por la jerarquía precisamente en el momento en que las sectas pasaban por una renovación del ardor bíblico, fue interpretada como prueba de menosprecio de la Sagrada Escritura, desencadenándose en la prensa y en mítines una animada campaña contra la «impiedad y corrupción del papismo» apoyada por la *Protestant Association.*

El creciente número de inmigrantes de Irlanda y Alemania dio el necesario impulso a esta campaña. Una parte de la población vio su nivel de vida amenazado por aquella mano de obra barata, mientras que otros vieron en ello un complot tramado por la santa sede y la santa alianza, con el que se trataba de anegar el hogar de la libertad política y religiosa, representada por los Estados Unidos, bajo una inundación de inmigrantes católicos ciegamente subordinados al clero reaccionario. Consecuencia de

19. Cartas *Litteras tuas* de 9 de julio de 1817 (JP IV, 557s), *Non sine magno,* de 24 de agosto de 1822 (ibid. 619s) y *Quo longius* de 16 de agosto de 1828 (ibid. 705ss).

ello fue una serie de atentados contra iglesias y conventos en los años 1834-36, que tras un breve período de calma, volvieron a estallar con mayor violencia.

No obstante, esta campaña *nativista* tenía por lo menos un aspecto positivo, pues indujo a los católicos a abandonar sus *ghettos* y a defender su causa de palabra y por escrito. Condujo sobre todo a un nuevo auge de la prensa católica. Desde que England, que aun en su calidad de obispo puso no menos en juego sus capacidades periodísticas de antaño, publicó en 1822 su «United States Catholics Miscellaney», primer semanario católico de los Estados Unidos, apenas si durante el siguiente cuarto de siglo pasó un solo año sin que en alguna parte del país se fundara un nuevo periódico católico.

Sin embargo, no es éste el único sector en que se dejó sentir el influjo del dinámico obispo de Charleston John England (1786-1842). De él dijo un contemporáneo que fue «el primero que granjeó respeto a la religión católica a los ojos de la opinión pública americana». A su tenacidad se debió principalmente que el primer concilio provincial eclesiástico de Baltimore, que debía reunirse ya en 1812, pero que fue diferido por diferentes circunstancias, fuera convocado por fin en octubre de 1829. El resultado inmediato fueron sobre todo decretos sobre los derechos de los obispos con respecto al clero y a los *trustees*, sobre cuestiones de la fábrica y del mantenimiento de las iglesias, sobre la indumentaria del clero y sobre los deportes, sobre la prensa católica y las condiciones de vida de las órdenes religiosas.

Como conclusión de las sesiones el arzobispo y sus seis sufragáneos presentes redactaron dos cartas pastorales, una de ellas dirigida al clero con la recomendación de no mezclarse demasiado en asuntos terrenos y de estudiar la Sagrada Escritura, y la otra a los seglares, invitándolos a cooperar en las obras de la prensa y de la educación y a guardarse del indiferentismo religioso, que so capa de liberalismo pone en el mismo plano la verdad y el error. El segundo concilio, reunido en 1833, sugirió a Roma tomar en consideración el parecer del episcopado en el nombramiento de los obispos. La congregación de Propaganda, no sin mantener el principio de la libertad de elección para la santa sede, aceptó un arreglo, según el cual en adelante los nom-

bres de los candidatos serían propuestos por el episcopado americano; este sistema se mantuvo hasta 1866. Un tercer concilio tuvo lugar en 1837; posteriormente se reunieron los obispos a intervalos regulares de tres años.

Como ya se ha insinuado, una de las cuestiones de que se ocupó el primer concilio provincial concernía a las comunidades religiosas. De hecho los obispos, a fin de remediar por lo menos de alguna manera la falta de clero secular, habían hecho un apremiante llamamiento a las órdenes y congregaciones europeas. A los jesuitas, sulpicianos, agustinos y dominicos, existentes ya en tiempos de Carroll, se añadieron desde 1816 los lazaristas, en 1832 los redentoristas, que actuaban sobre todo en el medio oeste entre la población de origen alemán, en 1841 los padres de la Santa Cruz, en 1844 los franciscanos. Entre las órdenes femeninas, junto con las congregaciones femeninas de origen europeo, como las damas del Sagrado Corazón (1818), las hermanas de san José de Cluny (1831), las hermanas de Nuestra Señora de Namur (1840), etc., pronto surgieron congregaciones nativas, lo cual era un signo de la vitalidad de la joven Iglesia americana. A las *Sisters of Charity* de Elizabeth Seton se añadieron en 1812 en Kentucky las *Sisters of Charity of Nazaret* y las *Sisters of Loreto,* y algo más tarde las comunidades negras de las *Sisters of Providence* (1829) y de las *Sisters of the Holy Family* (1842).

Las religiosas servían sobre todo para cuidar de las escuelas parroquiales y de las obras caritativas, por cuya estructuración se interesaba la jerarquía, así como por la creación de centros de reunión para los emigrantes católicos con la generosa ayuda de las obras misionales europeas, tales como la asociación francesa para la propagación de la fe, la fundación leopoldina en Austria y el Ludwig-Missionsverein de Baviera. En cuestiones de la educación católica no tenían todavía los Estados Unidos tradición alguna, pero su necesidad no tardó en hacerse notoria. La llegada de los irlandeses consiguió resultados favorables, y el primer impulso dado por Carroll provocó un gradual desarrollo ulterior. El año 1840 había ya unas 240 escuelas parroquiales, la mitad de ellas al oeste de los Alleghanies. En cuanto a la activación de las obras caritativas, en 1814 fue fundado el primer orfanato católico por las *Sisters of Charity,* las cuales, gracias

a la magnanimidad de un seglar de Saint Louis, en 1828 pudieron fundar también en esta ciudad el primer hospital católico. La espesa red de instituciones católicas de todo tipo completamente independientes del gobierno, que hoy es característica del catolicismo americano, comenzó, pues, a desarrollarse ya en los primeros decenios del siglo XIX, entonces con la intención de responder a las inmediatas necesidades de una Iglesia formada más y más por emigrantes pobres, que si bien representaban una minoría en un país protestante, sin embargo, gracias a una total separación de la Iglesia y del Estado, garantizada por la constitución, pudieron organizarse sin trabas y con absoluta libertad.

La joven Iglesia de América estaba firmemente resuelta a abandonar las tradiciones francesas y españolas que bajo otras condiciones políticas habrían podido desarrollarse ulteriormente a partir de las estaciones misioneras de los Grandes Lagos o de las Iglesias de la Luisiana y la Florida erigidas ya desde el siglo XVIII. Le era completamente ajena la atmósfera del romanticismo católico, así como la nostalgia de la cristiandad medieval y, concentrada más y más en las ciudades de la costa oriental, desarrollaba resueltamente sus energías en una nueva dirección, por la que no se había caminado hasta entonces, en la que sus perspicaces prelados entreveían ya la orientación del futuro. Ya en 1784 había escrito John Carroll: «América puede llegar a dar al mundo una prueba de que la tolerancia igual con todos, dando libre circulación a la leal argumentación, es el método más eficaz de llevar a todas las confesiones cristianas a la unidad de la fe»[20]. El más importante dirigente eclesiástico de la siguiente generación, John England, hizo resonar 40 años más tarde, con creciente confianza, esta aserción, escribiendo a O'Connell: «Estoy convencido de que una separación total del gobierno temporal es la situación más natural y segura para la Iglesia dondequiera que no haya, como en el territorio pontificio, un gobierno completo de eclesiásticos»[21]. Esta y otras concepciones análogas parecían a la curia romana peligrosas paradojas, y en Roma causaban con frecuencia sorpresa los acontecimientos en aquella Iglesia, de la que todavía se tenían ideas muy imprecisas. Sin em-

20. Citado por ELLIS, *Documents* 151
21. Citado por J.T. ELLIS, «Harper's Magazine» 207 (1953) 64.

bargo, pronto impresionó el ejemplo americano a los observadores europeos, y desde Lammennais hasta los *americanistas* de finales del siglo XIX influenció constantemente a los defensores del liberalismo católico.

Canadá

BIBLIOGAFÍA: Además de las obras citadas en la bibliografía general, v. sobre todo L. LEMIEUX, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada 1783-1844*, Montreal 1968 (bibliografía). Además: J.-P. WALLOT, *Jewell et son projet d'asservir le clergé canadien, 1801*, «Revue d'histoire de l'Amèrique française» 16 (1963) 549-566; FERLAND, *J.O. Plessis*, Quebec 1864; H.J. SOMERS, *The Life and Times of A. Macdonell, First Bishop of Upper Canada*, Washington 1931; L. POULIOT, *Lord Gosford and Mgr. Lartigue*, «Canadian historical Review» 46 (1965) 238-246; id., *Mgr. Bourget et son temps*, I: *Les années de préparation 1799-1840*, Montreal 1955; A.A. JOHNSTON, *A History of the Catholic Church in Eastern Nova Scotia*, I, Antigonish 1960 (hasta 1827); M. TRUDEL, *L'influence de Voltaire au Canada*, 2 vols., Montreal 1945; F. QUELLET, *L'enseignement primaire, responsabilité des Églises ou de l'État 1801-36*, «Recherches sociographiques» 2 (Quebec 1961) 171-187; sobre esto, L. LEMIEUX, l.c., 27-28, nota 22. Véase también *Journal d'un voyage en Europe de Mgr. J.O. Plessis 1819-20*, pub. por H. TÊTU, Quebec 1903, y el *Report on the Affairs of British North America from the Earl of Durham*, Londres 1839.

Mientras que en los Estados Unidos sólo había, a comienzos del siglo XIX, unos 10 000 católicos, en el Canadá había ya unos 150 000, que en 1831 se elevarían a 465 000. En el período en que el obispo O. Plessis gobernó esta Iglesia (1806-1825) —que desde la conquista por Inglaterra había tenido que sufrir de triquiñuelas administrativas— comenzó para ella una época de auge. Las disposiciones del tratado de París del año 1763, puntualizadas en el *Quebec Act* de 22 de junio de 1774, garantizaban a los católicos del Canadá «el libre ejercicio de la fe de la Iglesia de Roma» y la conservación de sus instituciones tradicionales, entre otras el derecho del clero a percibir los diezmos. Por otro lado, el gobierno británico, tras algunas dilaciones, había dado su aprobación a la erección de una diócesis en Quebec. Si bien su prelado debía contentarse oficialmente con el simple título de *Super-*

intendant of the Romish Church, gozaría sin embargo del derecho de nombrar los párrocos sin intervención del gobernador[22]. La insurrección en las colonias de los Estados Unidos había producido un doble efecto favorable. Desde entonces, en la parte de las colonias británicas que todavía subsistían después de la guerra civil americana, los católicos formaban un grupo relativamente muy importante; el gobierno, por su parte, estaba dispuesto a reforzar la lealtad de los católicos con nuevas concesiones. Así se consintió que los católicos celebraran las reuniones políticas con el simple juramento de fidelidad al rey, en lugar de la fórmula anticatólica que se exigía en Inglaterra. Además los seminarios de Quebec y Montreal, dirigidos por los sulpicianos, lograron en 1791 poder disfrutar de nuevo de sus bienes y volver a abrir sus puertas. Finalmente, algunas docenas de sacerdotes franceses víctimas de la revolución pudieron establecerse en el Canadá, no obstante la prohibición dictada a raíz de la conquista.

Ahora bien, un día, cuando ya había cesado la agitación, comenzaron de nuevo las contrariedades. Éstas tuvieron su origen, aparte de otras cosas, en el obispo anglicano Mountain, a quien Jorge III había nombrado, en 1794, *Lord Bishop of Quebec*, y estaba respaldado por el gobernador Craig y sobre todo por el secretario del Canadá meridional, Ryland. Ambos opinaban que el mejor medio para anglicizar la nueva colonia consistía en fomentar el desarrollo de la Iglesia anglicana. Los católicos se vieron obligados, entre otras cosas, a soportar el control del gobierno sobre los nombramientos eclesiásticos, como también sobre los ingresos de la Iglesia.

En estas circunstancias, el año 1806 fue nombrado obispo de Quebec Plessis, que desde 1800 había sido coadjutor. Este prelado, que reunía en sí fortaleza de carácter y no menos espíritu emprendedor, se constituyó en alma de la resistencia contra los ataques anticatólicos de los funcionarios británicos locales. Pero al mismo tiempo supo también demostrar fidelidad al gobierno de Londres, lo cual fue tomado en alta consideración especialmente con ocasión del conflicto de 1812 con los Estados Unidos y le propició, como contraprestación, el nombramiento como miem-

---

22. Cf. A. GOSSELIN, *L'Église du Canada après la conquête, 1760-75*, Quebec 1916.

bro del consejo legislativo, en el que ejerció gran influjo, así como el reconocimiento oficial de su título de obispo de Quebec (1817), que en un principio no se había aceptado. Ahora se podía pensar ya en la división de la única diócesis hasta entonces existente, que se extendía desde el Atlántico hasta el Pacífico. Si bien Londres creó algunas dificultades, de 1817 a 1820 pudieron erigirse cinco vicariatos apostólicos: dos en las provincias marítimas, donde numerosos inmigrantes irlandeses y escoceses se habían unido a los descendientes de los antiguos neoescoceses; uno en Montreal, que ya entonces había comenzado a superar a Quebec; uno en Kingston, a las orillas del lago Ontario, donde desde 1817 se había formado una comunidad católica de habla inglesa en torno a A. Macdonnell, antiguo capellán castrense; finalmente uno en Manitoba, donde lord Selkirk había reclamado sacerdotes para los colonos alemanes de su fundación de Rivière Rouge (de ahí el nombre de San Bonifacio que se dio a la nueva Iglesia). Después de Kingston (1826) y Charlottetown (1829), también Montreal, tras largas disputas con los sulpicianos, señores espirituales y temporales de la *isla*, obtuvo en 1836 el rango de diócesis independiente.

Las escuelas católicas estaban gravemente amenazadas por la fundación de la *Institution royale*, debida a la iniciativa del obispo anglicano, aunque pudieron ser salvadas gracias sobre todo a la *Société d'éducation* de Quebec. Finalmente, con el apoyo de los *dissenters* protestantes, que también se oponían al acaparamiento anglicano, se logró una organización escolar pluralista, bajo la cual pudieron desarrollarse libremente las escuelas confesionales. Sobre los bienes del seminario de Quebec hubo largas disputas, que finalmente se zanjaron de forma satisfactoria el año 1839.

En su actividad Plessis se mantuvo siempre dentro de la legalidad, con lo cual había provocado el descontento de algunos exaltados que tenían a la vista el rápido incremento de los católicos franco-canadienses. Después de su muerte, bajo el pretexto de reivindicaciones religiosas y contra la voluntad de los obispos, se produjo una agitación autonomista, que entre 1837 y 1838 condujo a levantamientos armados y hubiera podido poner a la Iglesia en una situación desagradable. Sin embargo, el gobierno de

Londres se mostró sumamente comprensivo, y el acta de unión de 1840 entre Quebec y Ontario, mirada al principio con recelo por los católicos, se reveló muy ventajosa, puesto que las garantías religiosas, que en 1791 se habían dado únicamente al Bajo Canadá, fueron extendidas ahora a todo el país.

Así pues, mientras mejoraba la posición jurídica del catolicismo, su situación religiosa —en la medida en que es posible discernirla— parecía más bien mediocre, por lo menos en Quebec, que albergaba a la mayoría de los católicos. Los fieles mostraban una innegable indiferencia religiosa, alimentada al mismo tiempo por ciertos influjos de la ilustración, por una reacción contra la adhesión al gobierno inglés en el alto clero, y probablemente también por el excesivo rigorismo de muchos sacerdotes, los cuales, por lo demás, en el siglo XVIII «habían cesado de ser misioneros para convertirse en funcionarios» [23]. Además, el número de clérigos era extremadamente exiguo. La prohibición de reclutar sacerdotes en Francia dio lugar a una canalización del clero [24]. Sin embargo, no obstante la creación de colegios-seminarios en diferentes ciudades menores (Nicolet en 1807, Saint-Hyacinthe en 1811, etc.), los comienzos del siglo XIX fueron el tiempo más estéril para las vocaciones sacerdotales, y el número de fieles por sacerdote se elevó de 350 en el momento de la conquista a 1800 el año 1830.

Esta falta de sacerdotes, juntamente con las grandes distancias, el largo invierno y la poco consistente forma de colonización, agravó todavía más las condiciones de su trabajo, de suyo ya duras. En esta situación, por tanto, no es extraño que algunos sacerdotes, bajo el influjo de obras compuestas con la mentalidad de Richer, se cuidaran poco de la autoridad episcopal, no obstante su comportamiento intachable. En cambio, por aquella época era todavía raro que el clero se inmiscuyera en política.

---

23. M. TRUDEL, *Situation de la recherche sur le Canada français*, Quebec 1963, 25.

24. Es cierto que entre 1794 y 1802 llegaron al país 45 sacerdotes que habían huido de la revolución, pero tal aumento, aunque hubiera que celebrarlo, era sin embargo escaso frente al rápido incremento demográfico.

X. LAS IGLESIAS DE RITO ORIENTAL

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Los uniatas del Próximo Oriente:* A las obras y artículos de enciclopedias señalados en la bibliografía general hay que añadir: Sobre los *maronitas:* P. CURZON, *Visits to the Monasteries in the Levant,* Londres 1849; A. LAURENT, *Relation historique des affaires de Syrie 1840-42,* 2 vols., París 1846. Sobre los melquitas: H. HAJJAR, *Un lutteur infatigable, le patriarche Maximos III Mazloum,* Harissa 1957, que sustituye la obra de K. LÜBECK, Aquisgrán 1919. Sobre los caldeos: S. BELLO, *La congrégation de S. Hormisdas et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIXe s.,* Roma 1939; I.X. MORAND, *Voyage en Turquie et en Perse 1846-48,* 4 vols., París 1854-60. Sobre los coptos: J. METZLAR, ED 14 (1961) 36-62, 15 (1962) 70-105. Sobre los armenios: BERBERIAN, *Historia de los armenios 1772-1860,* Constantinopla 1871 (en armenio; enfoque gregoriano, numerosos documentos); A. ALEXANDRIAN, *Bosquejo histórico sobre los 12 «Catholicos» de Cilicia,* Venecia 1906 (en armenio).

Rumanos: Además de las fuentes y trabajos citados en la bibliografía general y del art. ROUMANIE en el DTHC XIV, V. DE CLERCQ I, 211-214; A. DE GERANDO, *La Transylvanie et ses habitants,* 2 vols., París 1845; C. SUCIN, *Missionari greco-catolici in Valachia 1718-1629,* Blaj 1934.

Rutenos: AMMANN 637-658; BOUDOU I 153-169, 213-240; WINTER, *Byzanz,* 138-164; DE CLERCQ I, 184-190; A. THEINER, *Die neuesten Zustände der Katholischen Kirche beider Riten in Polen und Russland,* Augsburgo 1841; J. ZELECHOWSKI, *Joann Sniegurski, ego zizn i djejatelnost v Galitskoj Rusi,* Lemberg 1894; W. LENCYK, *The Eastern Catholic Church and Czar Nicholas I,* Roma 1966, contra N. RIAZONOWSKI, *Nicholas I and Official Nationality in Russia 1825-1855,* Berkeley 1950.

Los uniatas del próximo Oriente

Mientras la labor de reorganización en Occidente había comenzado ya en 1815, las gestiones por la recuperación de las comunidades cristianas en el imperio otomano habían tropezado con dificultades mucho mayores. Esto se aplica sobre todo a las minorías eclesiásticas uniatas, que —a excepción del patriarcado maronita, que en cierto modo representaba la encarnación de la

idea de unión — a comienzos del siglo XIX acababan justamente de salir del estadio inicial. A fin de hacer realmente fructuosa la obra de renovación emprendida, al principio todavía muy tímidamente, debieron primeramente llevarse a cabo — aquí todavía más que en las provincias europeas de Turquía — los cambios estructurales que a partir de 1830 habían de modificar la fisonomía civil y religiosa del próximo Oriente. Esta modificación tuvo también, sin embargo, sus lados de sombra. La tendencia más liberal del gobierno otomano, que favorecía a los uniatas, facilitó también de la misma manera la penetración misionera de Occidente, que cada año iba siendo más fuerte, y expuso a las comunidades uniatas, todavía débiles, a la concurrencia protestante, anglicana y rusa ortodoxa. Por otro lado promovía la infiltración latinizante y el proceso romano de centralización, lo cual vendría a ser característico de la historia del movimiento unionista de todo el siglo XIX.

El *patriarcado maronita* constituía, con mucho, el grupo más importante de cristianos uniatas en el próximo Oriente. La crisis de autoridad por la que había atravesado, en la segunda mitad del siglo XVIII, fue liquidada bajo la dirección del patriarca Yohanna Al-Halu (1809-23) y sobre todo bajo Yussef Hobeich (1823-45), hombre enérgico y clarividente, que apoyó su obra de reorganización eclesiástica en una colaboración imperturbada con el delegado apostólico y con la Francia política y religiosa.

Yohanna Al-Halu, tras su reconciliación con Gandolfi, representante accesible de la santa sede, logró que el año 1818 se convocase un concilio en Lowaizeh[1]. En él se decidió poner por fin en práctica la legislación adoptada un siglo antes, el año 1736, por el concilio del Líbano. Sin embargo, sólo su sucesor pudo llevar efectivamente adelante la ejecución de las principales medidas. Él fue quien disolvió definitivamente los conventos dobles o mixtos y procuró que se erigiera una residencia episcopal en cada diócesis, de modo que hacia 1835 comenzaron por fin los obispos a residir en un lugar fijo. A él corresponde también el mérito de haber erigido varios nuevos seminarios y de haber asegurado así la formación de un clero relativamente bien instruido,

1. Decretos en DE CLERCQ I, 479-483; cf. ibid. 308-313.

así como de numerosos directores de escuelas. Sin embargo, el apoyo de su obra civilizadora por parte francesa contribuyó a reforzar las tendencias latinizantes, de las que da testimonio la publicación del *Ritual* (1839-40).

La Iglesia maronita, con sus casi 200 000 fieles [2], rebasaba en número con mucho a todas las demás comunidades orientales uniatas, algunas de las cuales incluso el año 1815 se hallaban a un nivel muy bajo de desarrollo.

Esto puede decirse en particular del *grupo copto*, que seguía dependiendo todavía de la misión franciscana en Egipto y sólo bajo el pontificado de León XIII recibió una organización eclesiástica autónoma. La carta con que Pío VII invitó en 1822 al patriarca monofisita de Alejandría a profesar la fe católica y a enviar a jóvenes coptos a estudiar a Roma [3], no tuvo eco alguno, y todavía en 1831 el número de los uniatas se reducía a 2624 con 14 sacerdotes, dispersos por todo el país. No obstante esta circunstancia, León XII, dando crédito a falsas cartas de Mohammed Alí, decidió en 1824 restablecer el patriarcado copto. Las consecuencias de este engaño, cuyo autor había sido un franciscano siciliano, fueron muy pronto desvirtuadas por el cónsul francés en Alejandría [4], pero, con todo, siguieron gravando durante mucho tiempo la historia del movimiento de unión copto.

La *Iglesia caldea* uniata, que debe su origen a la adhesión de diversos prelados nestorianos a Roma, los cuales la fueron llevando a cabo sucesivamente en el transcurso de los siglos XVII y XVIII [5], aparece todavía a comienzos del siglo XIX expuesta a múltiples y variadas vicisitudes aunque a aquella sazón estaba ya perfectamente establecida y contaba con unos 20 000 fieles. Además de cierto aislamiento en la alta Mesopotamia, bajo pésimas condiciones de vida, se vio todavía dividida por la rivalidad de los dos aspirantes

2. Según una relación de 1844, atendidos por 1205 sacerdotes, a los que se añadían 1420 monjes y 330 religiosas en 82 conventos.

3. JP IV, 529-530.

4. Detalles sobre este penoso incidente, típico del carácter de improvisación de la política de la santa sede por aquellos años respecto al Oriente cristiano, dado que la congregación de Propaganda comenzaba justamente a reorganizarse, véase G.B. BROCCHI, *Giornale* IV, Bassano 1841, 210-214.

5. También en Malabar, en la India meridional, vivía cierto número de católicos de procedencia nestoriana, que no tenían, sin embargo, obispo alguno y estaban sujetos a la jurisdicción de un vicario apostólico latino. Sólo después de 1850 entraron en contacto con el patriarcado de Mesopotamia.

a la autoridad patriarcal, a saber, el metropolita de Mosul, Juan Hormez, y el metropolita de Diarbekr, Agustín Hindi. Tras la muerte de este último (1828), una decisión de la congregación de Propaganda puso fin a esta crisis, que había alcanzado su punto culminante en 1826; la congregación dispuso unificar la jurisdicción patriarcal y nombrar *patriarca de Babilonia* a Hormez, a quien hasta entonces se había mirado en Roma con recelo. Con esta nueva denominación, que substituía el título tradicional de *katholikos*, inauguraba Hormez la serie de los patriarcas de la actual Iglesia caldea uniata. La congregación de Propaganda dio en 1838 un nuevo paso en esta reorganización: Rompiendo con la tradición trisecular, según la cual sucedía siempre al patriarca uno de sus sobrinos, asignó al patriarca Hormez un obispo auxiliar en la persona de Nicolás Zeya, con derecho de sucesión, elección que, por lo demás, se demostró tan poco feliz, que finalmente Gregorio XVI le retiró la jurisdicción en 1846. Todavía más importante que estas modificaciones institucionales fue la adhesión a Roma, en 1828, del importante convento de Rabban Hurmuz. Con este centro monástico, el movimiento caldeo de unión, que todavía no había hallado su propia forma se vio incrementado con una valiosa potencia espiritual; la regla del monasterio, inspirada en las ideas directrices de san Antonio, fue confirmada por Gregorio XVI el año 1845.

La pequeña *comunidad siria*, nuevamente organizada desde 1782, siguió un desarrollo en gran parte paralelo en la primera mitad del siglo XIX. También aquí disputas de partidos eclesiásticos rivalizantes, complicadas por intervenciones poco acertadas de la congregación de Propaganda, retardaron la reorganización hasta inmediatamente antes de 1830. La congregación de Propaganda, ateniéndose a la información tendenciosa de Gandolfi, quiso en un principio alejar de la sede patriarcal a Pierre Yarveh (1820-51), que si bien había sido elegido regularmente, se había hecho sospechoso de una actitud dispuesta al compromiso con los protestantes ingleses.

Sin embargo, una vez esclarecidas las circunstancias de aquella información deficiente, fue finalmente reconocido por Propaganda el año 1828; en adelante pudo este hombre dinámico consagrarse a cimentar una estructuración de su Iglesia que respondiera mejor

a las exigencias de los tiempos modernos. A este objeto comenzó ante todo por transformar el monasterio de Sharfeh, donde él residía, en un seminario, y reemplazó los votos monásticos por una simple aceptación del celibato, una promesa de obediencia y algunas obligaciones testamentarias para los antiguos estudiantes. Este proyecto, rechazado en un principo por la congregación de Propaganda el año 1828, fue aceptado en 1841. Entre 1827 y 1836, la Iglesia siria —como se la llamó desde entonces, primero para distinguirla de los jacobitas monofisitas, y luego también para sacar partido, como se esperaba, del prestigio tradicional de la comunidad cristiana de Antioquía— inició una evolución muy favorable por el hecho de adherirse a Roma varios obispos jacobitas, aportando así a la comunidad unos 20 000 fieles. Sin embargo, la preponderancia de los obispos anteriormente heréticos inquietó a Roma y se invitó a Yarveh a aprovechar las medidas liberalizantes del imperio otomano para trasladar a Alepo su sede patriarcal y poder así tener una visión más precisa de la situación.

El retorno de prelados jacobitas a la unidad católica se debió en varios casos al nuevo patriarca *melkita* Máximos III Mazlum (1833-55), que con su multiforme y perseverante actividad logró en un cuarto de siglo transformar su comunidad bastante decaída [6] en una Iglesia dirigente, firmemente resuelta a defender la legítima consistencia propia de la tradición bizantina dentro de la unidad romana. Hasta 1830 aproximadamente había tenido que sufrir la Iglesia melkita las consecuencias del concilio de Karkafeh (1806) [7], al que algunos obispos, con Germanos Adam a la cabeza, habían dado una orientación francamente galicana, tanto más cuanto que se sentían molestos por las intromisiones de los misioneros latinos y se hallaban en situación desventajosa por razón de su inferioridad teológica. La reacción conjunta del patriarca maronita y de todos los misioneros había finalmente puesto a la Iglesia melkita bajo la dependencia del delegado apostólico Gandolfi, el cual quiso dominar la situación «doblegando a las personalidades destacadas, debilitando a la jerarquía e imponiéndole así el com-

---

6. Que él, fomentando adhesiones individuales y colectivas, pudo elevar de 30 000 fieles a 75 000. Hacia mediados de siglo había unos 200 sacerdotes, sobre todo religiosos.

7. Sobre el concilio de Karkafeh, animado por el obispo galicano de Alepo, Germanos Adam, y su condenación en Roma (1835), cf. DE CLERCQ, l.c., I, 337-360.

plejo de vencida» (Hajjar). Por temor de que se introdujesen doctrinas galicanas, había exigido que siguiese todavía cerrado el seminario de Ain-Traz, fundado en 1811. Ahora bien, dado que el clero melkita no tenía a su disposición ningún otro centro de formación, mientras que los seglares cultos deseaban un clero instruido, prefirieron éstos confesarse con misioneros latinos y oír sus sermones.

Un nuevo paso para el restablecimiento se dio cuando Mazlum, que desde 1814 vivía exiliado en Roma, donde sin embargo logró granjearse la estima del futuro Gregorio XVI, regresó a Oriente el año 1831, llevando consigo a algunos jesuitas encargados de la dirección del seminario de Ain-Traz. Dos años después fue elegido patriarca y de manera loable se consagró —aparte de sus esfuerzos por elevar el nivel religioso de sus fieles y por formar un clero culto y piadoso— inmediatamente, con clarividente resolución, a realizar una reforma general de las instituciones eclesiásticas, así como a la adaptación a las nuevas condiciones sociales y políticas del país, de la legislación y hasta de la estructura de la organización diocesana de su grey dispersa por todo el próximo Oriente e incluso más allá [8]. Como defensor de los derechos patriarcales frente a los misioneros, los delegados apostólicos y las congregaciones romanas, este «luchador infatigable» —muy discutido en círculos ultramontanos, rehabilitado finalmente con razón por J. Hajjar— pudo liberar a su Iglesia del agobiante monopolio de la ortodoxia oficial, logrando con gran perseverancia la emancipación de su Iglesia nacional, preparada en 1831 mediante un edicto del sultán favorable a los armenios.

Los *armenios*, pueblo comerciante, se habían extendido ya muy pronto por todo el mundo oriental, y una parte de ellos habían vuelto a la unión con Roma. Así algunos millares vivían dispersos en el imperio ruso, y desde 1635 existía en Lwow (Lemberg) un arzobispo armenio uniata, mientras que en Venecia y desde 1811 también en Viena [9] dos comunidades de monjes eruditos, los mekitaristas, contribuyeron a divulgar en Occidente algunas tradicio-

---

8. Sobre los dos concilios de Ain-Traz (1835) y de Jerusalén (1849), véase DE CLERCQ I, 379-414.

9. Sobre los comienzos de esta fundación, véase V. INGLISIAN, *150 Jahre Mechitharisten in Wien*, Viena 1961.

nes del Oriente cristiano. Dentro del imperio otomano se encontraban sobre todo en Cilicia y en Siria —con un *katolikós* a la cabeza, que desde 1750 se había establecido en Bzommar (Líbano)— y en Constantinopla, donde, no obstante el respetable número de unos 15 000 miembros de la comunidad, todavía no tenían prelado propio, sino que dependían del vicario apostólico latino (sólo en 1830 recibieron un obispo de su rito, independiente del patriarca). Conforme a la legislación civil del imperio turco, estos armenios uniatas dependían en todos sus actos de la vida civil, del patriarca armenio cismático, como también las demás Iglesias uniatas estaban sujetas al patriarca ortodoxo, ya que el gobierno turco no hacía distinción entre cristianos católicos y no católicos, con tal de que éstos pertenecieran sólo al rito oriental. Con ocasión del levantamiento griego, el año 1827, el patriarca gregoriano (es decir, el patriarca armenio no uniata) denunció ante el sultán a los católicos de Constantinopla como cómplices de los insurrectos, con lo cual desencadenó una violenta persecución. León XII, hondamente impresionado por este proceder, intervino cerca de los gobiernos de Francia y Austria, los cuales en 1830 alcanzaron del sultán, aparte de cierta restricción de las medidas de expulsión, la emancipación de la comunidad católica armenia, de modo que ésta pudo en adelante levantar nuevas iglesias sin ser impedida y recibió un propio *patrik* civil. El sacerdote designado para este cargo en enero de 1830, a consecuencia de la evolución liberal tras la victoria de Mohammed Alí, vio extendida su jurisdicción por un *fermán* de 3 de junio de 1834, a todos los uniatas, maronitas, melkitas, sirios y caldeos, cuya existencia legal se vio así reconocida por primera vez por la Sublime Puerta.

El próximo paso sería el reconocimiento de la autonomía de cada una de estas comunidades. Con ello recayó sobre el patriarca melkita Mazlum un papel de importancia. Al mismo tiempo que emprendía enérgicamente y ganaba la *batalla del kallús* (gorro cilíndrico que sólo podían llevar los sacerdotes ortodoxos), que vino a ser símbolo de la lucha por la igualdad civil con la ortodoxia, logró también, con el apoyo de la diplomacia francesa y a pesar de las contramedidas rusas en 1837, obtener un decreto del Sultán que lo reconocía como jefe civil supremo de los melkitas católicos, con dependencia sólo formal del *patrik* armenio. Un nuevo paso se dio

en 1844 cuando —de nuevo bajo el patrocinio del embajador francés— se reconoció una situación análoga a los patriarcas de los sirios y caldeos uniatas. Éstos, sin embargo, vivían muy retirados y prefirieron concluir un acuerdo con el *patrik* armenio; Mazlum en cambio prosiguió su lucha y el 7 de enero de 1848 obtuvo un *fermán* que eximía a su comunidad eclesiástica de toda tutela civil, siquiera fuese nominal.

Esta emancipación de los grupos uniatas de las respectivas Iglesias orientales, que resultó del desarrollo en el ámbito político del próximo Oriente, representó un importante viraje en la historia del movimiento unionista, que ahora por fin superaba definitivamente la inseguridad del estadio de despegue. Las Iglesias uniatas podían ya en adelante organizarse y desarrollarse sin impedimento alguno. Esta consolidación, sin embargo, dio lugar a un simultáneo ahondamiento del foso que separaba a las Iglesias uniatas de las antiguas de que habían partido. Así cada vez les fue más difícil actuar como puente entre éstas y Roma, y ello tanto más cuanto que la evolución de su estructura y la renovación cultural y apostólica de que tenían tan apremiante necesidad, en aquel tiempo sólo podía efectuarse con la ayuda de Occidente, cuya concepción jurídica, teológica y religiosa repercutiría perjudicialmente en comunidades que de suyo propendían ya fácilmente a un complejo de inferioridad. Esta evolución espontánea y con frecuencia efectuada inconscientemente, que fue alejando cada vez más a las Iglesias uniatas de la limpia tradición oriental, fue además reforzada mediante la política practicada muy deliberadamente por los delegados apostólicos, los cuales —a veces con grandes muestras de bondad, pero frecuentemente con una desacertada intransigencia que, incluso en algunos casos iba más allá de sus instrucciones— ponían empeño en someter los patriarcados uniatas al control centralizante de Roma. Los esfuerzos de la santa sede por lograr una más íntima unión de estas Iglesias con Roma se explicaban seguramente en la medida en que estas Iglesias adquirían mayor importancia. Ahora bien, la ignorancia entonces casi absoluta de las instituciones orientales y la convicción general de que la verdadera unidad sólo podía alcanzarse en la perspectiva de la uniformidad, dieron como resultado el que, siquiera fuera con buena fe, se vaciara de su substancia la institución del patriarcado y la organización sino-

dal de la Iglesia. Esta política romana, que apuntaba a una reestructuración de los poderes de los patriarcas conforme al modelo de los privilegios puramente nominales de los arzobispos latinos, fue llevada hasta sus últimas consecuencias bajo el pontificado de Pío IX, aunque ya en el gobierno de Gregorio XVI se podían observar sus primeros impulsos. Un importante hito significó la decisión de la congregación de Propaganda de 23 de mayo de 1837, debida a la iniciativa de R. Fornari[10]. Se dispuso que los patriarcas uniatas estaban obligados a recibir del papa romano la confirmación de su elección y la investidura con el palio, y sólo después podrían ejercer actos de jurisdicción de una cierta importancia; además, se exigió la previa aprobación por la santa sede de las decisiones conciliares antes de su publicación, y se prohibió a los patriarcas y a su sínodo la publicación de decretos que estuvieran en contradicción con puntos de disciplina aprobados —siquiera fuera implícitamente— por parte de la autoridad romana. Este decreto, al que entonces apenas si se prestó atención, originó una verdadera revolución en el derecho oriental, y muestra el largo camino que, en el espacio de pocos decenios, se había recorrido en el ámbito de la restauración de las prerrogativas pontificias.

Los grupos rumanos y eslavos

Si bien las Iglesias uniatas del próximo Oriente, debido a las dificultades surgidas inicialmente y a su empeño más marcado por defender la consistencia propia del sistema patriarcal oriental contra los ataques latinos, atrajeron en mayor grado la atención sobre sí, sin embargo, no por eso están solas entre las comunidades cristianas de rito oriental unidas con la sede apostólica. En Europa oriental había varios millones de uniatas, que en su mayoría formaban parte de la doble monarquía austro-húngara, por lo cual, incluso a los ojos de Roma, aparecían como el puente natural para un contacto con la ortodoxia eslava.

Transilvania albergaba medio millón de *rumanos*[11], agrupados

10. CodCanOrFonti, 1.ª serie II, Roma 1931, 439. Cf HAJJAR 270.
11. En 1840 había en Transilvania 571 400 griegos uniatas, frente a 686 300 ortodoxos, 601 100 protestantes y 207 400 católicos romanos.

en dos diócesis integradas en la provincia eclesiástica húngara de Gran, con un centro eclesiástico y cultural en Blaj, residencia del obispo de Făgăras. De 1782 a 1830 ocupó esta sede Juan Bob, educado en el espíritu josefinista, que acabó con el monaquismo uniata, entre cuyos miembros se hallaban con todo hombres de gran importancia, como Pedro Maior († 1821), uno de los pilares del renacimiento cultural rumano. En cambio, él y también su colega, obispo de Oradea Madre (1806-39) tuvieron el mérito de haber impulsado la reintegración en la Iglesia católica de las parroquias vueltas al cisma bajo María Teresa y de haber despertado en el clero diocesano una viva conciencia de sus obligaciones pastorales. Pese a la escasa ayuda de los católicos latinos, desarrollaron una red de centros calificados de formación [12] que proporcionaron a los fieles de su Iglesia un nivel intelectual mucho más elevado que el de las otras Iglesias uniatas, como se comprobó sobre todo por los sínodos de Blaj (1821 y 1833) [13]. El sucesor de J. Bob, I. Lomeni (1833-50), continuó en el mismo sentido la obra comenzada, promoviendo las energías religiosas de su clero y reuniendo en Blaj profesores capacitados para servir al mismo tiempo a un objetivo religioso como también nacional. En la revolución de 1848 presidió, juntamente con el obispo ortodoxo, la asamblea nacional de mayo; en el transcurso de la subsiguiente reacción, esto movió al gobierno húngaro a exigir su dimisión.

Todavía mucho más importante era el grupo de los *rutenos* o ucranianos, que tras la unión de Brest (1595) se habían desligado de la Iglesia rusa. Al cabo de dos siglos de constante dominación por los polacos, los rutenos habían cedido en mayor grado que los otros uniatas a la atracción de la poderosa y rica Iglesia latina, adoptando diversos usos occidentales en el ámbito de las prácticacas de devoción y de la disciplina; esta práctica fue reconocida y reforzada por el concilio de Zamosc de 1720 y finalmente acabó por distinguirlos claramente de los ortodoxos.

Las particiones de Polonia, a fines del siglo XVIII, dividieron a los rutenos en dos grupos, uno perteneciente a Austria y otro a Rusia. El gobierno ruso no podía menos de mostrarse hostil a la

---

12. Detalles en DThC XIV, 31-51.

13. Texto en J. MOLDOVANU, *Acte sinodali* II, Blaj 1872, 68-74, 63-68. Sobre el sínodo de 1821, véase L. PÁSZTOR, AHPont 6 (1968) 251-252, 300.

latinizante y polonizante Iglesia uniata de Ucrania e inmediatamente se esforzó en hacerla volver al seno de la ortodoxia, recurriendo para ello a medios como el empleo de la violencia, tentativas de persuasión, y el exterminio del clero. Alejandro I (1801-25) tenía interés por una unión de la Iglesias, y por ello fue posible, bajo su reinado, una cierta distensión, lo cual facilitó una restauración parcial de la jerarquía, que había sido suprimida casi totalmente bajo Catalina II. Sin embargo, ya no era posible contener la desintegración; las relaciones de la santa sede siguieron siendo muy difíciles, y el responsable de la Iglesia católica en Rusia, Siestrzencewicz († 1826), que consideraba inevitable la ruina de los uniatas, se esforzó, no obstante las protestas del clero ruteno o las prohibiciones de Roma, en conducir al rito latino el mayor número posible de estos uniatas.

En el momento de la entronización de Nicolás I (1825), la Iglesia uniata contaba dentro del imperio ruso millón y medio de fieles, 2000 sacerdotes y 600 religiosos, pero se hallaba ya en vías de desintegración, la cual fue fomentada por las divergencias entre algunos dignatarios mundanos, que habían sido formados con espíritu josefinista en el seminario general de Vilna (erigido en 1808), y los monjes basilianos prorromanos, cuyas riquezas despertaban la envidia de los otros. El plan de una rusificación radical, concebido por Catalina II, fue asumido de nuevo con la ayuda de algunos sujetos ambiciosos, como el intrigante J. Siemaszko. Con el pretexto de fortalecer a la Iglesia uniata se modificó totalmente su estructura conforme al modelo de la Iglesia ortodoxa mediante un *ukase* de 22 de abril de 1828. La liturgia fue asimilada a la ortodoxa, el clero fue adoctrinado sistemáticamente; las sedes episcopales fueron provistas de nuevo, prescindiendo de Roma, con hombres que simpatizaban con las intenciones del gobierno. Una vez que éstos pusieron en circulación entre el clero una petición con 1305 firmas, Siemaszko, juntamente con otros dos obispos e ignorando por completo la oposición entre la población (parte de los oponentes se refugiaron desde esta ocasión en Galitzia, mientras que otros mantuvieron secretamente a lo largo de varias generaciones la fidelidad a Roma) redactó por fin, en febrero de 1829, en el sínodo de Polozk, un acta de unión con la Iglesia ortodoxa. Sólo la diócesis de Chelm pudo substraerse a la integración inmediata, por hallarse

en el reino de Polonia, y por tanto en una situación administrativa diferente; su agonía se prolongó todavía unos 40 años, por la resistencia de su obispo Szumborski.

Los rutenos de Galitzia, sometidos a Austria, gozaron de mejor suerte. Con el fin de substraerlos a la influencia rusa, Pío VII, conforme a la intención de éstos, había fundado en 1807 una nueva provincia eclesiástica [14] y había resucitado el viejo título de metropolita de Halicz, que confirió al obispo de Lemberg (Lwow, Leopol), por Přzemysl y Chelm como sufragáneas [15].

En este nuevo marco, la Iglesia rutena uniata del imperio de los Habsburgo, que en 1840 contaba dos millones de fieles, pudo organizarse de nuevo bajo la guía de los inteligentes prelados M. Lewicki en Lwow (1816-58) y J. Suigurski en Přzemysl (1818-47). Éstos, llevando adelante las directrices trazadas en el sínodo de Přzemysl del año 1818 [16], multiplicaron el número de parroquias, y sobre todo de escuelas (que eran muy pocas) y procuraron un mejoramiento tanto cuantitativo como cualitativo del clero, que al igual que en Transilvania, fomentaron sistemáticamente en el mismo espíritu heredado de la ilustración, con postergamiento de los monjes basilianos.

Los resultados de estas gestiones fueron, no obstante, limitados, dado que los rutenos no contaban ya con una clase dirigente, puesto que la mayor parte de la aristocracia había abandonado el rito oriental para poder disfrutar de las ventajas reservadas a los polacos. Así había acabado por imponerse la costumbre de contraponer por un lado la *fe campesina* de los siervos rutenos, y por otro la *fe señorial* de los terratenientes pertenecientes al rito latino.

El complejo de inferioridad nacido de esta situación fue la causa de que se reforzara la tendencia a la asimilación a los usos occidentales, proceso que, sin embargo, no pudo impedir las frecuentes tensiones con el clero latino, ya que éste, sobre todo por instigación del primado, arzobispo A.A. Ankwicz (1815-1833), favorecía el cambio de rito. El clero latino obedecía en esto a su actitud nacionalista polaca y a su convicción de que así se fortalecería mejor

---

14. JP IV, 493ss.

15. De 1795 a 1815 la diócesis de Chelm perteneció de hecho a los territorios sujetos a los Habsburgo. Una vez que pasaron a depender de Rusia, León XIII, en 1828, los desligó de la metrópoli de Lwow.

16. Actas en G. LAKOTA, *Tri sinodi peremiski*, Přzemysl 1939, 153-165.

en los rutenos la fe católica. La posición de la santa sede era, en cambio, más matizada. Se favorecía, sí, el proceso de latinización, pero en modo alguno se pretendía la supresión del rito ruteno. Gregorio XVI, por el contrario, pensó seriamente, el año 1843, en nombrar un patriarca para los uniatas en la doble monarquía habsburguiana [17], pues esperaba favorecer con ello la vuelta a Roma de numerosos ortodoxos que todavía vivían allí (cerca de 3 millones, sobre todo en el territorio húngaro) y proteger mejor a los uniatas contra la fuerza de atracción de la Iglesia rusa.

En el imperio de los Habsburgo del siglo XVII vivía en los Cárpatos otro grupo de varios cientos de miles de rutenos uniatas que no habían pertenecido nunca a Polonia y cuyos usos divergían por eso, en algunos puntos, de los de los rutenos de Galitzia. Desde 1781 tenían su propia diócesis, Mukačevo (Munkács). El creciente número de conversiones hizo que Pío VII creara, en 1818, una segunda diócesis en Eperjes (Prevov). Obispos celosos y versados en la materia —análogamente a los de Galitzia—, que estaban por encima de la mediocridad de los prelados de la Ucrania rusa, querida por San Petersburgo, bajo el influjo del renacimiento católico de entonces en el imperio habsburguiano, dieron fuerte impulso a la vida religiosa.

Las rivalidades entre Austria, de la que era dependiente Galitzia, y Hungría, a la que estaban subordinados los Cárpatos, impidieron la asociación de suyo obvia, entre estas dos diócesis y la metrópoli de Lwow. Así siguieron perteneciendo, al igual que las diócesis rumanas uniatas de Transilvania, a la provincia eclesiástica latina de Gran, con la consecuencia de que determinadas reglamentaciones que afectaban al clero húngaro fueran también adoptadas por estos uniatas.

Inmediatamente después de 1815 el gobierno austríaco había abrigado por un momento la esperanza de que los servios de Dalmacia, que tras la disolución de la república de Venecia en 1799 se habían apresurado a retornar a la ortodoxia, pudieran ser conducidos de nuevo a la unidad romana y formar otro grupo de griegos uniatas. Pero todos sus esfuerzos fueron en vano [18]; en esta pequeña zona subsistía únicamente la pequeña diócesis de Križevci

17. A. BARAN, «Analecta Ordinis S. Basilii» 3 (1958-60) 454-488.
18. Cf. G. MARKOVIČ, *Gli Slavi e i Papi*, II, Zagreb 1897, 431-434.

(Körös, Kreutz) en Bosnia, fundada en 1777, que en 1847 fue incorporada a la metrópoli de Zagreb.

Estos vanos empeños del gobierno de Viena en Dalmacia, como también el apoyo más eficaz que prestó a la reorganización en sentido más o menos latinizante de las diócesis uniatas tanto en Transilvania como también en Galitzia o en los Cárpatos y Rutenia Subcarpática, formaban parte de un vasto plan, apuntaban a la mayor absorción posible de los grupos ortodoxos supervivientes en el imperio, y ello no tanto por intereses confesionales, como era el caso de Roma [19], sino más bien por motivos políticos, es decir, con la intención de impedir que se formasen puntos de apoyo para la influencia rusa en el ámbito europeo de los Balcanes y del Danubio. Estas segundas intenciones a que obedecía la política con los uniatas de los Estados de los Habsburgo, gravarían todavía largo tiempo, fatalmente, las relaciones entre el Vaticano y la Iglesia rusa ortodoxa.

XI. Reanudación de la labor misionera

Por Johannes Beckmann

Profesor de la Universidad de Friburgo (Suiza)

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: STREIT VIII, XII-XIV, XVII-XXI, XXVII. *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide,* I (1622-1866), Roma 1907 (=CPF); *Juris Pontificii de Propaganda Fide,* Pars V, Roma 1898 (= JP); S. DELACROIX, *Histoire Universelle des Missions Catholiques,* III: *Les Missions Contemporaines (1800-1957),* París 1958; K.S. LATOURETTE, *A History of the Expansion of Christianity,* IV-V: *The Great Century,* Nueva York 1941; A. LAUNAY, *Histoire Générale de la Société des Missions Étrangères,* 3 vols., París 1894; J. LEFLON, *La crise révolutionnaire 1789-1846 (Histoire de l'Église* XX), París 1951; A. MULDERS, *Missionsgeschichte,* Ratisbona 1960; J.A. OTTO, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Johann Philipp Roothaan,* Friburgo 1939; F. SCHWAGER, *Die katholische Heidenmission der Gegenwart,* I-IV, Steyl 1907; J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit,* I, Munich 1933.

---

19. Y también el de ciertos sacerdotes locales, como en la parte húngara de la doble monarquía el párroco A. Horvath, el obispo de Székesfehérvár, J. Horvath, y sobre todo el abad benedictino I. Guzmics, que escribió mucho en favor de la unidad cristiana (cf. DSAM VII, 697-698.

La revolución francesa no tuvo directamente repercusiones catastróficas para la labor misionera, ya que sólo fueron afectadas por ella pequeñas zonas francesas de las Antillas y en la India. En cambio, en los centros de las Iglesias nacionales se manifestaron cada vez más las ruinosas consecuencias de la actividad de los filósofos enciclopedistas y teístas. En los países de misión la situación se mantuvo hasta fines del siglo poco menos tal como la había descrito el secretario de Propaganda, Stefano Borgia († 1804), en su exposición complexiva de 1773 [1].

Este perspicaz secretario, más tarde prefecto de Propaganda, trató también de socorrer a la Iglesia china, puesta en peligro por las constantes persecuciones y la creciente falta de misioneros, proponiendo a este efecto la consagración de obispos chinos. Es verdad que sus memoriales de 1785 [2] recibieron en 1787 una respuesta negativa por parte de los cardenales de Propaganda; sin embargo, las crecientes necesidades indujeron (1817), después de su muerte, a examinar de nuevo sus propuestas, que, sin embargo, fueron rechazadas definitivamente en 1819 [3]. Sólo 100 años más tarde se pensó en ponerlas en práctica.

El estudio de la importante cuestión a fines del siglo coincidió con un período de desórdenes generales. Las guerras ininterrumpidas tras la revolución francesa y sobre todo bajo Napoleón hicieron casi imposible la comunicación regular de la central misionera con los países extraeuropeos. A ello se añadió el que hasta los trabajos de la central misma se vieran perturbados sensiblemente. Esto sucedió ya con ocasión de la ocupación de Roma y de Propaganda por el general Berthier en 1798. Ésta, apenas algo reor-

1. N. KOWALSKY, *Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765 an Hand der Uebersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773* (Schriftenreihe der NZM 16), Beckenried 1957.

2. Publicados por V. BARTOCETTI, «Pensiero Missionario» VI (1934) 231-247.

3. J. BECKMANN, *Beratungen der Propagandakongregation über die Weihe chinesischer Bischöfe von 1787-1819*, ZMR 30 (1940) 199-217. Las grandes preocupaciones romanas por ayudar a las misiones en peligro resultan también de los planes del secretario de Propaganda, Coppola (1805ss), para fundar un seminario para sacerdotes seculares que actuaran luego como profesores en los diferentes países de misiones con vistas a formar al clero indígena. J. METZLER, *Missionsseminarien und Missionskollegien. Ein Plan zur Förderung des einheimischen Klerus um 1805*, ZMR 44 (1960) 257-271.

ganizada desde 1800, después de 1808 fue casi completamente aniquilada, dado que Pío VII había sido llevado prisionero por los franceses: los bienes pasaron a ser propiedad del Estado francés, se cerró la tipografía, cuyos valiosos caracteres se incorporaron a la tipografía nacional francesa, y finalmente el archivo entero fue trasladado en 141 cajas a París [4]. Sólo después de la caída de Napoleón y el regreso de Pío VII a Roma, pudo Propaganda reanudar lentamente una actividad ordenada, tanto más cuanto que después de 1817 mejoró algo la situación financiera [5].

Si bien fracasaron los planes de Napoleón de trasladar a París, juntamente con el papado, también la central de la propagación de la fe, muestran sin embargo que el emperador se hacía cargo de la gran importancia, por lo menos política, de las misiones. Esto se echa de ver ya en una carta de 28 de agosto de 1802 a Pío VII. En ella el emperador ofrece al papa el protectorado de Francia sobre todas las misiones del próximo Oriente y de China [6]. El ministro Portalis, en el mismo año, vino a hablar en una solicitud especial de los valores políticos de la labor misionera, sin olvidarse de aducir ejemplos concretos de las gestiones de los ingleses por obtener tal protectorado en China [7].

A esta concepción misional de las esferas soberanas no tardó en volver a asociarse también en Francia la comprensión de los intereses religiosos de la propagación de la fe. Entre los callados, pero eficaces promotores de las misiones patrias se contaba sobre todo el salvador del seminario de misiones de París y más tarde superios general, Denis Chaumont (1752-1819). Desde su exilio londinense se esforzó por reanimar el espíritu misionero, publicando re-

---

4. J. SCHMIDLIN, *Die Propaganda während der napoleonischen Invasion*, ZMR 12 (1922) 112-115.

5. El archivo fue devuelto en 1817, aunque se perdieron diferentes tomos. Sólo en 1925 volvieron de nuevo al Archivo Nacional de Viena, gracias a los esfuerzos del embajador austríaco e historiador, von Pastor. Estos tomos forman el *Fondo di Vienna*. N. KOWALSKY, *Inventario dell'Archivio storico della S. Congregazione «de Propaganda Fide»* (Schriftenreihe der NZM 17), Beckenried 1961; id., *L'Archivio della S. Congregazione «de Propaganda Fide» ed i suoi Archivisti*, «Annales Pont. Univ. Urbaniana» (Roma 1964) 33-53.

6. STREIT XII, 17.

7. F. COMBALUZIER, *Les missions au temps de Napoléon*, RHM 14 (1937) 258-266, 395-402, 521-524 (el escrito de Portalis 261s). Una compilación de las gestiones de Inglaterra por lograr el favor de las misiones católicas y un protectorado de las misiones, en L. WEI TSING-SING, *La politique missionnaire de la France en Chine 1842-1856*, París 1960, 70-76.

laciones sobre las misiones y lanzando vigorosos llamamientos [8]. En 1805 fueron restablecidos, por decreto imperial, el seminario de misiones de París y el seminario de los padres del Espíritu Santo, que desempeñaban su actividad sobre todo en las Antillas francesas [9].

El éxito de todas las gestiones de círculos eclesiásticos fue preparado sobre todo por la obra de René Chateaubriand (1768-1848), *Le Genie du Christianisme* (1802). Esta obra contribuiría sobre todo a reanimar la religión católica y su culto en Francia; las misiones, especialmente en América, que Chateaubriand conocía personalmente, le prestaron a este objeto excelentes servicios [10].

El libro del romántico era una prueba de la estrecha asociación de un catolicismo renovado y de la dedicación a la propagación de la fe. Así se explica que la Iglesia de Francia, a pesar de estar reprimida por las fuerzas racionalistas y anticristianas, se dispusiera poco a poco a convertirse en primera potencia de las misiones católicas. El centro de gravedad de la propagación de la fe se fue desplazando más y más de los países ibéricos hacia el Norte. Allí surgieron nuevas órdenes y congregaciones de orientación misionera: en 1805 la congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y de María (llamados padres de Picpus desde su establecimiento en París), que formarían el primer grupo compacto de misioneros católicos para Oceanía [11]; en 1807 las hermanas de San José de Cluny, que darían el primer impulso a la labor incesante de las religiosas en Asia y en África [12]; en 1816 los oblatos de María Inmacu-

---

8. Misionero en China desde 1776, fue a París en 1784 como representante de la misión de China, debió huir en 1792 y regresó en 1814. A su ayuda financiera se debió por de pronto la readquisición de los edificios del seminario confiscado. Desde 1814 fue superior general. A. LAUNAY, *Mémorial de la société des Missions Étrangères*, II, París 1916, 126s.

9. Texto del decreto en A. LAUNAY, *Histoire Générale*, II, París 1894, 377-378. La casa madre de los lazaristas sólo pudo trasladarse de nuevo a París en 1817, y ello debido a un memorándum muy optimista del antiguo misionero en China, J.Fr. Richenet (1759-1836), *Note de M. Richenet CM sur la Mission des Lazaristes en Chine*, «T'oung Pao» XX (1920-21) 117-129. El gobierno pagó incluso la casa general, recién adquirida, en la *rue de Sèvres*.

10. Dedicó a su descripción el libro 4 y partes de los libros 5 y 6. J. SCHMIDLIN, *Chateaubriand und Maistre über die Mission*, ZMR 21 (1931) 295-297; J. BECKMANN, *Chateaubriand et les Bethléemites*, NZM 19 (1963) 130s.

11. St. PERRON, *Vie du T.R.P. M.-J. Coudrin, fondateur et premier supérieur de la Congrégation des Sacrés-Coeurs de Jésus et Marie*, París 1940.

12. Fundadas por Anne-Marie Javouhey (1779-1851). G. GOYAU, *Un grand homme: Mère Javouhey, apôtre des Noirs*, París 1929.

lada, los apóstoles modernos del Canadá [13], y la sociedad de María (maristas), a la que ya en 1836 fue confiada una inmensa zona en el Mar del Sur [14].

Mientras las órdenes y sociedades francesas formaban y enviaban nuevos contingentes misioneros, en Lyón María-Paulina Jaricot (1799-1862), con la fundación de la Obra de la Propagación de la Fe, erigida jurídicamente en 1822, trató de ayudar a las misiones en general a nivel primeramente nacional y luego internacional, tanto mediante la oración regular de sus miembros por la propagación de la fe, como con el *sous* (= perra) semanal para las misiones [15]. Los empeños de M.-P. Jaricot prosperaron, en un principio todavía en estrecha unión con el seminario de Misiones de París, pero ya en la asamblea de fundación, gracias a diversas influencias, sobre todo de los dos obispos franceses en América, Flaget (1763-1850) y Dubourg (1766-1833), se abrió paso el plan de una asociación general, es decir, que abarcase a todas las misiones católicas. Este elemento de catolicidad dio sin duda el impulso para que la asociación se extendiera pronto más allá de las fronteras de Francia, primero a los países vecinos de Saboya y el Piamonte [16], algo más tarde a Suiza (1827) [17] y a los Países Bajos (1830) [18], luego también a América y hasta Portugal y España [19]. La dirección y administración exclusivamente francesas fueron sin duda el motivo de que en Alemania y Austria se desarrollaran corporaciones propias, independientes de la de Lyón. Allí se habían formado

---

13. Fundados por Ch. J.E. de Mazenod (1782-1861). J. LEFLON, *Eugène de Mazenod, Évêque de Marseille, Fondateur des Missionnaires Oblats de Marie*, I-III, París 1957-65.

14. Fundada por J.Cl. Colin (1790-1875). G. GOYAU, *Le Vénérable Jean Colin*, París 1913. Cf. también la exposición complexiva sobre estas órdenes en L. DERIES, *Les congrégations religieuses au temps de Napoléon*, París 1928. (*Les missions et les missionnaires au temps de Napoléon* 107-119).

15. DE LATHOUD, *Marie-Pauline Jaricot*, 2 vols., París 1937. Acerca de los precursores de esta obra, sobre todo en el marco del seminario de misiones de París, cf. H. SY, *Précurseurs de l'Oeuvre de la Propagation de la Foi*, NZM 5 (1949) 170-188.

16. Sobre la rápida expansión de la obra, A. SCHMIDLIN, *Zur Zentenarfeier des Vereins der Glaubensverbreitung*, ZMR 12 (1922) 65-76; M.-A. SADRAIN, *Les premières années de la Propagation de la Foi*, RHM 16 (1939) 321-348, 554-579. En el Piamonte estuvo la fundación de la obra en estrecha conexión con la renovación religiosa. Cf. C. BONA, *La rinascita Missionaria in Italia*, Turín 1964.

17. J. BECKMANN, *Die katholischen Schweizermissionen in Vergangenheit und Gegenwart*, StMis 9 (Roma 1956) 135-136.

18. A.J.J.M. VAN DEN EERENBEENT, *Die Missie-actie in Nederland* (± 1600-1940), Nimega 1945, 81-84.

19. A. SCHMIDLIN, l.c. (nota 16) 88.

ya anteriormente diferentes círculos misionales. El círculo de Viena condujo ya en 1828 a la fundación de la *Leopoldinen-Stiftung*[20]; el círculo renano sólo en 1834 pudo organizarse como *Xaverius-Verein*[21], y en Baviera el burocratismo impidió hasta 1838 la formación del *Ludwig-Missionsverein*[22]. A partir de 1824 comenzó a aparecer la revista «Annales de la Propagation de la Foi» en forma periódica y pronto en la mayoría de las lenguas europeas[23]. Después de los dos saqueos de Propaganda (por las tropas revolucionarias y por Napoleón), la obra de la Propagación de la Fe se desarrolló como la principal fuente de ingresos de las misiones en los tiempos modernos[24].

El acto de mayores consecuencias para las misiones, realizado por Pío VII, fue el restablecimiento de la Compañía de Jesús con la bula *Sollicitudo Omnium* de 17 de agosto de 1814. Ya poco después de su coronación (1800) confirmó el papa la existencia de la orden en Rusia. Si bien había perdurado allí desde su supresión, bajo la protección de Catalina II, sólo el reconocimiento pontificio de esta reserva de la orden movió a numerosos miembros antiguos y también nuevos a ingresar en ella en Rusia[25]. Desde allí serían reanimadas las antiguas misiones de los jesuitas en China. Rusia abrigaba la esperanza de lograr un mejoramiento de sus relaciones con China por medio de tal misión, puesta bajo su protectorado. Diversas tentativas fracasaron. Una última, con permiso expreso del papa, condujo a Lisboa en 1806 a Antonio Grassi con otros

---

20. J. THAUREN, *Ein Gnadenstrom zur Neuen Welt und seine Quelle. Die Leopoldinenstiftung zur Unterstützung der amerikanischen Missionen*, Mödling de Viena 1940; G. KUMMER, *Die Leopoldinen-Stiftung (1829-1914)*, Viena 1966.

21. Ya desde 1827 trabajaba el círculo para la Obra de la Propagación de la Fe en Lyón, pero sólo en 1834 pudo fundarse con nuevo nombre y dirección autónoma el *Xaveriusverein*. El alma de todas las gestiones fue el médico de Aquisgrán, Heinrich Hahn (1800-1882). Biografía por Cl. BÄUMKER, Aquisgrán 1930; G. SCHÜCKLER, *Brücken zur Welt. 125 Jahre Aachener Missionszentrale*, Aquisgrán 1967.

22. W. MATHÄSER, *Der Ludwig-Missionsverein in der Zeit König Ludwigs I. von Bayern*, Munich 1939. También en Baviera se remontan a 1827 los comienzos del apoyo prestado a la central de Lyón (l.c. 16).

23. STREIT I, 571-573 enumera ediciones en 19 idiomas. Dado que, sobre todo en los primeros decenios, los obispos mismos de las misiones o personas encargadas por ellos escribían las relaciones, son los tomos del siglo XIX «una de las fuentes más importantes de la historia de las misiones de nuestro tiempo» (l.c., 572).

24. Según los balances de la obra, en el primer siglo de su existencia se dedicaron a las misiones alrededor de medio millar de millones de francos (A. SCHMIDLIN, l.c. [nota 16] 69).

25. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 9ss. Cuando en 1820 fue suprimida la orden en Rusia, debieron abandonar el país 350 jesuitas, que trabajaban en 32 residencias (ibid., 10).

dos compañeros. En definitiva, sin embargo, fue demasiado poco respaldada por círculos políticos y religiosos, de modo que también este último empeño fracasó [26]. Esto mostró no obstante, digamos simbólicamente, el gran prestigio de que todavía gozaba la misión de China en los círculos influyentes. Pese a todos los impedimentos, esta misión era, juntamente con la de Indochina, la única que mostraba una vida religiosa verdaderamente activa.

De importancia fundamental para China entera fue el primer sínodo celebrado en Szechwan por el obispo mártir J.-G.-T. Dufresse (1750-1815) con 14 sacerdotes chinos y 3 europeos. Sólo en 1822 pudieron ser aprobadas e impresas las actas por Propaganda. Un decreto de 1832 dio a las disposiciones del sínodo fuerza de ley eclesiástica para toda China [27]. Este sínodo, con sus disposiciones que apuntaban muy lejos, podría dar la sensación de la mayor tranquilidad en China. De hecho, sin embargo, no cesaron las triquiñuelas locales, que en 1805 y 1811 se desarrollaron en forma de persecuciones generales. De la de 1805 fue víctima la misión de Propaganda en Pekín. Sus misioneros debieron abandonar China. Por razón de los decretos imperiales de 1811 murieron mártires en 1815 el obispo de Szechwan, Dufresse, y en 1816 el franciscano italiano Giovanni de Triora, de Shansi. A éstos siguió en 1820 el lazarista francés J.-Fr. Clet (1748-1820). Las misiones franciscanas del norte tenían además que sufrir a causa de dificultades internas. El vicario apostólico, G.B. de Mandello († 1804), fue relevado de su cargo a consecuencia de sus diferencias con los sacerdotes indígenas [28].

A pesar de todas las persecuciones, no sólo se conservó intacta la organización externa de las diócesis y vicariatos apostólicos en China, sino que los misioneros, chinos y europeos, lograron incluso crear nuevos centros cristianos, que eran ciertamente pequeños y estaban dispersos a grandes distancias unos de otros, pero con todo pudieron ser organizados como verdaderas comunidades a lo largo del siglo XIX [29].

---

26. J.A. Otto, l.c., 64-81; G. Garraghan, *John Anthony Grassi SJ (1775-1849)*, CHR 23 (1937) 273-292.

27. Streit XII, 22s, 89.

28. K.S. Latourette, *A History of Cristian Missions in China*, Nueva York 1929, 175ss.

29. Dufresse da sobre su territorio, en 1814, los datos siguientes: en el Szechwan

Alrededor de 1815, 89 sacerdotes chinos y 80 europeos se dedicaban a la obra misionera y atendían en conjunto a 210 000 cristianos[30]. El número relativamente elevado del clero chino muestra que los misioneros europeos se consagraban con especial empeño a su educación e instrucción. A los importantes centros de formación existentes en Macao y en lugares remotos de la China interior se añadió desde 1808 el nuevo seminario general de los misioneros de París abierto en Pulo-Penang[31].

Otras tentativas de Pío VII para llevar ayuda a católicos desamparados, por ejemplo en África del Sur y Australia, en la India y en Oceanía, sólo produjeron resultados pasajeros o se demostraron incluso vanas. Su especial mérito misionero consistió en la reorganización de Propaganda, el restablecimiento de la Compañía de Jesús, la confirmación de nuevas sociedades misioneras, la recomendación de la obra de la Propagación de la Fe y de otras obras auxiliares. Gracias a todo esto se fue abriendo camino la restauración del período subsiguiente, concretamente bajo los pontificados de León XII (1823-29) y de Pío VIII (1929-1830)[32].

La restauración de la labor misionera bajo Gregorio XVI (1831-46)

En 1831 fue elegido papa el cardenal camaldulense Mauro Cappellari. Desde 1826 era prefecto de la congregación de Propaganda[33]. Muy al corriente de las deficiencias y dificultades, de las necesidades y obligaciones del trabajo misional, una vez elevado al

del este existían 123 de estos centros, en el oeste 73, en el norte 73 y en el sur 183, o sea en total 577. Además, dependían de él los de las provincias de Kweichu (10) y Yünnan (25). J. BECKMANN, *Die Lage der katholischen Missionen in China um 1815*, NZM 2 (1946) 222.

30. Ibid. 217-223.

31. P. DESTOMBES, *Le Collège Général de la Société des Missions Étrangères*, Hong-Kong 1934. El seminario existía desde 1665 en Siam; 100 años más tarde debió huir tras la incursión de los birmanos, y tras varias tentativas pudo volver a abrirse en el territorio inglés en 1808.

32. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte* I, 307-343, LEFLON 343-356, DELACROIX III, 45-51.

33. J. SCHMIDLIN, *Gregor XVI, als Missionspapst (1831-46)*, ZMR 21 (1931) 209-228; id., *Papstgeschichte* I, 662-675; C. CONSTANTINI, *Gregorio XVI e le Missioni, Gregorio XVI, Miscellanea commemorativa*, II (Misc. Hist. Pont. XIV-2), Roma 1948, 1-23; R.S. MALONEY, *Mission Directives of Pope Gregory XVI (1831-1846)* (impresión parcial), Roma 1959.

solio pontificio, trató de promover y reanimar esta labor en los diferentes campos de misión [34].

Estimó que su primer cometido era el de familiarizar a la Iglesia de Occidente con los deberes y problemas de la propagación de la fe, que hasta entonces habían estado principalmente bajo la atención de las potencias del patronato. Esto se verificó especialmente con la encíclica de las misiones, *Probe nostis*, de 15 de agosto de 1840 [35], y además con una amplia promoción de la obra de la propagación de la fe [36] y con el reconocimiento y apoyo de la obra de la Santa Infancia, fundada en 1843 por el obispo de Nancy, Forbin-Janson [37]. Se fomentaron también las asociaciones misioneras de Aquisgrán, Viena y Munich, procurando especialmente Gregorio XVI ponerlas bajo la dirección de Lyón [38].

Una de las principales preocupaciones del papa fue el incremento del personal misionero, ya que España y Portugal, que hasta entonces habían ofrecido la mayor parte de todos los efectivos misioneros, durante las persecuciones de la Iglesia de 1834 a 1836 habían visto suprimidas casi todas las órdenes y congregaciones religiosas, cuyos miembros habían sido expulsados o encarcelados [39]. Las persecuciones tuvieron fatales repercusiones en los estados de América española, como también en las misiones portuguesas. Si bien en los dos estados ibéricos, como también en Francia, en Suiza y en otras partes eran precisamente los jesuitas los más perseguidos, entre sus filas buscó especialmente Gregorio VI la ayuda para las misiones desamparadas. En su general, Johann Philipp Roothaan (1785-1853), halló la mayor comprensión, y entre los

---

34. C. COSTANTINI, l.c., 6-8, con la lista de todos los decretos publicados por Gregorio en su calidad de prefecto de Propaganda.

35. JP V 250-253.

36. La impresión parcial de la tesis de Maloney, citada en la nota 33, trata del fomento de la obra de la Propagación de la fe. Con ello el papa intentaba principalmente asegurar su carácter misionero. En consideración de esto fue disuelta en 1838 incluso la Obra del apostolado católico, de Vincenzo Pallotti, que había sido aprobada por el papa mismo (l.c., 18-20). En cambio aprobó el empleo de fondos de la obra para la construcción del nuevo colegio de los jesuitas en Schwyz, aunque debió retirar este permiso en 1835 en razón de la protesta del cardenal Fransoni, prefecto de Propaganda (l.c., 12-13).

37. P. LESOURD, *Un grand coeur missionnaire: Mgr. de Forbin-Janson (1785-1844), Fondateur de l'Oeuvre de la Sainte-Enfance*, París 1944.

38. MALONEY, l.c., 49-55. Estas diferentes obras vinieron a ser ramas de la obra de la Propagación de la fe, enlazadas con ésta más o menos estrechamente según las circunstancias.

39. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte* I, 614-627.

jesuitas mismos una acogida entusiástica, muy semejante a la de los siglos XVI y XVII. Desde que el general holandés comenzó a regir la orden (1829), ésta se fortaleció interna y externamente: a su muerte contaba ya de nuevo 5209 miembros [40]. Todavía más importante para el crecimiento orgánico de la Iglesia fue la postura fundamentalmente positiva del general Roothaan con respecto a la central misionera de Propaganda. Se esforzó incansablemente por adaptar la acción de los misioneros jesuitas plena y totalmente al órgano supremo de la actividad misionera. Su empeño por lograr una forma de cooperación conveniente para ambas partes vino a ser no sólo una bendición para la entera labor misionera, sino también un ejemplo para la actividad de otras órdenes y congregaciones [41]. Este proceso llevó a la estrategia valedera hasta los tiempos más recientes: la división de los territorios de misión, confiados luego a las diferentes órdenes y congregaciones.

Este nuevo rumbo siguió también el seminario de misiones de París. Hasta el siglo XIX había, sí, proporcionado los vicarios apostólicos para los campos de misión del extremo Oriente, pero al mismo tiempo sólo había enviado misioneros aislados; ahora se asociaban a los obispos más y más misioneros propios de la sociedad, a los que se asignaban territorios de misión bien determinados. El seminario vino a ser en el siglo XIX la verdadera sociedad misionera para el extremo Oriente. Un influjo duradero ejerció sobre todo el obispo Luquet (1810-58). Cuando todavía era seminarista había escrito una obra que presentaba las líneas directrices de la formación del clero indígena y de la erección de la jerarquía indígena (comprendido el cardenalato), con lo cual renovaba las orientaciones del seminario del tiempo de su fundación [42].

Un amigo de Luquet, que desde 1845 vivía en París o en Roma, fue Franz Maria Libermann, hijo de rabino, que se había conver-

40. En J.A. OTTO, *P. Roothaan* 106.

41. Ibid, 504-520. Sobre la evolución histórico-jurídica de la cuestión, cf. S. MASAREI, *De missionum institutione ac de relationibus inter Superiores Missionum et Superiores religiosos*, Roma 1940, en particular 59-84.

42. *Lettres à Mgr. l'évêque de Langres sur la Congrégation des Missions Étrangères*, París 1842. Luquet fue nombrado por Gregorio XVI, en 1845, obispo auxiliar de Pondichéry, pero no fue aceptado por sus colaboradores. A. LAUNAY, *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, II, París 1916, 411-413; R. ROUSSEL, *Un Précurseur: Monseigneur Luquet, 1810-1858*, Langres 1960; J. MILLET, *La Pensée missionnaire de Monseigneur Luquet* (tesis mecanografiada), París 1962.

tido del judaísmo al catolicismo [43]. Éste fundó en 1841 la asociación de Misioneros del Corazón de María, que en 1848 se unió con la sociedad del Espíritu Santo, existente ya desde 1703 [44], y adoptó su nombre. Libermann puso su fundación totalmente al servicio de la raza negra, que en su tiempo carecía casi absolutamente de misioneros. En 1841 la sociedad comenzó su labor misionera y de apostolado en la isla Mauricio, en 1842 en la isla de Reunión; en 1843 llegaron al África Occidental (Senegal) los diez primeros misioneros, siete sacerdotes y tres hermanos, pero al cabo de un año, el clima tropical había acabado ya con todos los misioneros, excepto un sacerdote. Pese a todas las pérdidas, se fueron completando continuamente las filas, y así se pudo ir confiando a la congregación del Espíritu Santo un territorio de misión tras otro en África occidental y oriental [45]. Este fructuoso despliegue de la labor misionera de los espiritanos fue debido no sólo a la heroica actitud de los misioneros, sobre todo de los primeros tiempos, sino también a las previsoras instrucciones del fundador, que —como Luquet, y sin cuidarse de las asperezas y de los modestos comienzos—, tenía siempre presente a la Iglesia indígena [46].

Antes de que llegasen a África los hijos de Libermann, una mujer de gran fe, Maria Anna Javouhey (1779-1851), había comenzado en África la obra de la propagación de la fe. En 1807 había fundado la congregación de las Hermanas de San José de Cluny con el fin de renovar la decaída vida religiosa en Francia. La gran miseria de África, de la que había oído hablar, la indujo a enviar en 1817 a sus hermanas a la isla de la Reunión, y en 1819

43. La bibliografía de y sobre Libermann en STREIT XVII, 422-428, además P. BLANCHARD, *Le Vénérable Libermann 1802-1852*, 2 vols., París 1960.

44. Esta sociedad, fundada por Fr. Poullart des Places (1679-1719), se consagró principalmente a la misión y a la cura de almas en las colonias francesas. J. MICHEL, *Claude-François Poullart des Places, Fondateur de la Congrégation du St. Esprit, 1679-1719*, París 1962; J. JANIN, *La religion aux Colonies Françaises sous l'Ancien Régime*, París 1942; V. LITHARD, *Spiritualité Spiritaine. Étude sur les Écrits spirituels de M. Poullart des Places et du Vén. Libermann*, París 1948; H.J. KOREN - M. CARRIGNAN, *Les Écrits de M.Cl.-Fr. Poullart des Places, fondateur de la Congrégation du St. Esprit*, Pittsburg - Lovaina 1959.

45. H.J. KOREN, *The Spiritans. A History of the Congregation of the Holy Ghost*, Pittsburg - Lovaina 1958.

46. Así escribía Libermann a los primeros misioneros en Dakar: «Haceos negros con los negros para formarlos como se deben formar. No los forméis a la manera europea, sino dejadles lo que es propio de ellos. Con respecto a ellos comportaos como siervos con respecto a su señor ..», en A. ENGEL, *Die Missionsmethode der Missionare vom Hl. Geiste auf dem afrikanischen Festland*, Knechtsteden 1932, 41.

al Senegal. En 1822 la fundadora misma, con seis compañeras, fue apresuradamente a socorrer a las hermanas que se hallaban en apuros en África occidental, organizó la labor misionera en el Senegal y en la vecina Sierra Leona, para consagrarse luego, después de 1827, sobre todo a los negros de América y de la Guayana. Convencida como estaba de la apremiante necesidad de sacerdotes misioneros, quiso ella misma fundar una asociación de este género, pero desistió de su intento al enterarse de la obra de Libermann. Con su trabajo puso las bases para el trabajo de las hermanas en África[47]. Javouhey fue la pionera de la misión en África y el ejemplo de sus hermanas fue como la señal para la participación general de las mujeres en el apostolado católico moderno en ultramar.

Ya antes de la supresión de las órdenes religiosas en los países ibéricos, la falta de misioneros había tenido fatales repercusiones, sobre todo en los territorios de Asia sujetos al patronato. Gregorio XVI, que como antiguo prefecto de Propaganda estaba familiarizado con las condiciones de aquellas regiones, desde el comienzo de su pontificado trató de darles remedio eficaz. En 1832 siguió a Portugal frente a la alternativa de, o bien cumplir sus deberes de patrono o, en caso contrario, abandonar el patronato. Dado que Portugal no reaccionó ante el requerimiento pontificio, el mismo papa se encargó de la reorganización de la situación eclesiástica en Asia, y principalmente en la India.

Después de solucionar múltiples dificultades, provinentes en parte de las órdenes que participaban en la misión, y en parte de Portugal e Inglaterra, Gregorio XVI erigió en 1834 el vicariato apostólico de Bengala (Calcuta)[48]. Allí tenía su sede principal, desde 1733, la sociedad comercial inglesa de la India oriental, que dominaba la región. Allí había surgido, en 1819, el primer obispado anglicano de la India. Allí, también, se aferraban tenazmente al *padroado* los agustinos portugueses y sólo reconocían como su superior eclesiástico al obispo de Meliapur o a su representante[49].

47. Bibliografía en STREIT XVII, 383-386. Hasta ahora, la mejor biografía es la de G. GOYAU, *Un grand Homme: Mère Javouhey, apôtre des Noirs*, París 1929. Sus cartas fueron publicadas en 5 vol., París 1909-17. Beatificada en 1950.

48. JP V, 95s; en 1835 tuvo lugar la separación de Meliapur, ibid. 135-136.

49. N. KOWALSKY, *Die Errichtung des Apostolischen Vikariats Kalkutta nach den Akten des Propagandaarchivs*, ZMR 36 (1952) 117-127, 187-201, 37 (1953) 209-228. Sobre la historia de los jesuitas en Calcuta en esta época, cf. J.A. OTTO, *P. Roothann* 257-283.

Análogas eran las condiciones en Madrás, donde los ingleses, ya desde 1641, habían arraigado mediante la construcción de un fuerte, y desde el principio habían negado el acceso a los misioneros portugueses. La cura de almas era ejercida por capuchinos franceses [50].

Como en Calcuta, tampoco aquí se lograron clarificar las condiciones jurisdiccionales con la erección del vicariato apostólico de Madrás en 1832. Lo mismo se puede decir de los vicariatos de Pondichery, Ceilán y Madura, erigidos en 1836 [51].

La extraordinaria e importante intervención de Roma en las condiciones misioneras de la India no tuvo en todas partes una acogida igualmente favorable por parte del clero del *padroado*. Aquí y allá hubo sacerdotes que, juntamente con sus comunidades, negaron la obediencia a los nuevos obispos. Éstos pedían urgentemente a Roma una decisión clara que pusiera fin a la perniciosa jurisdicción doble. Sin embargo, sólo el 28 de abril de 1838 firmó Gregorio XVI el decreto *Multa praeclare* [52], aunque sin comunicarlo en forma correcta a Portugal y a los correspondientes departamentos de la India. Con el breve fueron suprimidos los obispados de patronato: Cochín, Kranganore y Meliapur, y el obispado de Malaca, en Indochina. El efecto fue desastroso, pues la oposición a los vicarios apostólicos, que hasta entonces sólo se había manifestado esporádicamente, se endureció en un frente compacto, lo que posteriormente dio lugar a graves desórdenes.

El breve causó sobresalto a Portugal, que propuso como candidato para la sede arzobispal de Goa, vacante desde 1831, al benedictino José María da Silva Torres (1800-54), a quien Gregorio XVI también nombró en 1843 [53]. Desgraciadamente hizo redactar el nombramiento según el modelo de las bulas anteriores y sólo en una carta privada, *Nuntium ad te*, obligó al nuevo arzobispo a reconocer el breve *Multa praeclare* y a restringir todavía más su ju-

---

50. N. KOWALSKY, *Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Madras nach den Akten des Propagandaarchivs*, NZM 8 (1952) 36-48, 119-126, 193-210.

51. JP v, 97, 161, 168. Sobre Ceilán: J. ROMMERSKIRCHEN, *Die Errichtung des Apostolischen Vikariates Ceylon:* ZMR 28 (1938) 124-132; sobre Madura; J.A. OTTO, *P. Roothaan* 283-339.

52. J.P. v, 195-198. — J. METZLER, *Die Aufnahme des Apostolischen Breve «Multa praeclare» in Indien*, ZMR 38 (1954) 295-317.

53. J. METZLER, *Die Patronatswirren in Indien unter Erzbischof Silva Torres (1843-49)*, ZMR 42 (1958) 292-308.

risdicción[54]. El nuevo arzobispo debía, como portugués, atenerse a lo dispuesto en la bula, mientras que los vicarios apostólicos, en posesión del breve *Nuntium ad te*, se regían por éste. Así, desde un principio, se contraponían irreconciliablemente los dos puntos de vista y envenenaban la situación religiosa y eclesiástica de la India[55].

En la misión de los capuchinos en el Indostán erigió Gregorio XVI, en 1834, el vicariato apostólico de Sardanha[56], y en 1845 el vicariato de Patna, cuyo primer obispo fue el capuchino suizo Anastasio Hartmann[57].

Con mayor tranquilidad que en la reorganización de las diócesis portuguesas disueltas en la India se llevó a cabo la de Malaca que, unida primeramente con Birma (vicariato apostólico de Ava y Pegu), y desde 1840 con Siam, en 1841 fue dividida en dos vicariatos[58]. El cristianismo sumamente vital de Indochina se desenvolvió sin conflictos en los anteriores reinos de Tonkín y Cochinchina. Bajo el emperador Gialong († 1821), que había llegado al trono con la ayuda francesa, sobre todo con la del vicario apostólico Pierre Pigneau de Behaine († 1799), gozó la misión de un período de tranquilidad para remediar los daños de las persecuciones del siglo XVIII. Sin embargo, bajo su sucesor Ming Mang († 1841) comenzó, después de 1830, una de las más sangrientas persecuciones, de las que fueron víctimas centenares de cristianos, 20 sacerdotes vietnamitas, nueve misioneros europeos y cuatro obispos[59]. Gregorio XVI dirigió en 1839 a la Iglesia perseguida un escrito de consolación y de aliento[60], y en el consistorio público de 27 de

54. JP V, 316-317.

55. No parece ser ya indicado designar como *cisma goano* la situación así creada, dado que — prescindiendo de concepciones e ignorancias subjetivas — no se puede tampoco llamar cismática la actitud del arzobispo. A. LOURENÇO, *Utrum fuerit Schisma Goanum post Breve «Multa praeclare» usque ad annum 1849*, Goa 1947, rechaza con nuevas razones y documentos el modo de ver sostenido anteriormente.

56. JP V, 108-110 junto con otros documentos de Gregorio (carta a los príncipes), S. NOTI, *Das Fürstentum Sardanha*, Friburgo 1906.

57. JP V, 351-352. *Monumenta Anastasiana*, pub. por A. JANN A STANS I-1, Lucerna 1939, apéndice 1.º 970-1152; también los documentos sobre la prehistoria de Patna, ed. de la misión capuchina del Indostán; W. BÜHLMANN, *Pionier der Einheit. Bischof Anastasius Hartmann*, Paderborn - Zurich 1966.

58. SCHMIDLIN, *Paptsgechichte* I, 670.

59. F. SCHWAGER, *Aus der Vorgeschichte der hinterindischen Missionen*, ZMR 3 (1913) 146-156.

60. JP V, 318-320.

abril de 1840 ensalzó la fortaleza cristiana de los mártires en particular[61]. La Iglesia sólo pudo ya sobrevivir al abrigo de las selvas y en los numerosos ríos.

A pesar de las persecuciones y de la falta de misioneros, la misión de China se conservó viva en lo esencial durante la primera mitad del siglo XIX[62]. Esto fue debido, principalmente, a la permanencia ininterrumpida de la procura de Propaganda en Macao y de sus representantes, en general excelentes[63]. También Gregorio XVI procedió con los obispados del *padroado* más cautelosamente que en la India[64]. Así, después de la muerte (1838) del último obispo de Nanking, Gaetano Pirés Pereira, que, por cierto, no pudo nunca abandonar su domicilio y su trabajo en Pekín, sólo fue nombrado un administrador apostólico, el sacerdote secular italiano L. de Besi. También la erección del vicariato apostólico de Corea y otros en Manchuria (1838) y Mongolia (1840) afectaron escasamente a los intereses de Pekín. Sólo el vicariato apostólico de Shangtung fue desgajado del obispado en 1838. La erección de otros vicariatos (Hu-Kuang, Kiansi, Chekiang, en 1838) afectó sólo a territorios que dependían ya de Propaganda. Un verdadero choque con las autoridades portuguesas se produjo sólo cuando Propaganda reivindicó la jurisdicción sobre la región de Hongkong, dejada a los ingleses por los chinos. En 1841 Propaganda elevó la región a prefectura apostólica y nombró prefecto apostólico al procurador en Macao, Theodor Joset. Éste fue expulsado de Macao y murió ya en 1842, a consecuencia de las privaciones, en una choza de paja de la incipiente Hongkong[65].

En tiempo de Gregorio XVI tuvo lugar también el envío de

---

61. JP v, 229-231.

62. J. BECKMANN, *Die Lage der katholischen Kirche in China um 1815*, NZM 2 (1946) 217-222.

63. Bajo Gregorio como prefecto de Propaganda y como papa desempeñaron este cargo: Raffaele Umpierres (hasta 1834), luego Theodor Joset, y desde 1842 Antonio Feliciani, franciscano. Una historia de esta importante institución para las misiones asiáticas no existe hasta el momento. Sobre los años 1834-1842 cf. J. BECKMANN, *Msgr. Theodor Joset, Prokurator der Propaganda in China und erster Apostolischer Präfekt von Hongkong (1804-42)*, ZSKG (1942) 19-38, 121-139.

64. La razón de esta reserva estaba sin duda en la procura de Propaganda en Macao. Ésta pudo desempeñar su tarea hasta 1842.

65. J. BECKMANN, *Msgr. Th. Joset* 132-137; A. CHOI, *L'érection du premier vicariat apostolique et les origines du catholicisme en Corée*, Schöneck-Beckenried 1961.

los tres primeros misioneros de la recién resucitada Compañía de Jesús; en 1841 llegaron a Macao y pronto emprendieron su actividad en la diócesis de Nanking[66]. Conforme a los planes del general Roothaan, la misión de China debía servir de puente para la reapertura de la misión del Japón. Corea, el enlace más próximo y más natural con el Japón, era sumamente difícil de alcanzar. Sólo en 1837 pudo pisar suelo coreano un sacerdote misionero, y en 1838 el primer obispo, Imbert. Pero ya en 1839 cayó el obispo víctima de la sangrienta persecución. En 1836 también las islas Riukiu fueron adscritas a la misión de Corea, con la esperanza de hallar desde ellas acceso al Japón. En 1846, el misionero parisino P. Forcade recibió el nombramiento de vicario apostólico[67]. Pero todas las tentativas de acometer la misión del Japón, propiamente dicha, fracasaron.

Una nueva época de la historia de la misión china comienza con el tratado chino-francés de Whampoa, en 1844. Éste fue preparado por la desdichada guerra del opio y el definitivo tratado de Nanking. El plenipotenciario francés, De Lagrené, obtuvo en Whampoa no sólo la libertad de comercio exigida por Francia, sino también la libertad religiosa, aunque al principio sólo en dimensiones bastante modestas[68]. Con este tratado se cerró el período de la antigua misión de China; el nuevo se halla —particularmente en la segunda mitad del siglo XIX y en el XX— al abrigo del protectorado francés.

Mientras que en Filipinas avanzaba, también en el siglo XIX, la evangelización entre los restos todavía paganos de la población, dentro del marco de la jerarquía ordinaria, y en Indonesia la pre-

66. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 350-383. El administrador de Nanking, conde de Besi, se había indispuesto con los lazaristas franceses. Un conflicto con los nuevos misioneros lo indujo a presentar la dimisión y abandonar China en 1848.

67. JP V, 359.

68. A. GROSSE-ASCHHOFF, *The Negotiations between Ch'i-Ying and Lagrené 1844-1846*, St. Bonaventura, Nueva York 1950. Según esta exposición, basada sobre todo en documentos chinos, no tenía Lagrené el encargo de salir por la libertad religiosa de los misioneros, ni propendía personalmente a ello. Las disposiciones en este sentido le fueron ofrecidas por los chinos mismos, en lo cual entraba en juego sobre todo la esperanza de poder ganar a los franceses contra los ingleses. Si se prescinde de algunas cartas privadas, los misioneros no influyeron en las negociaciones. Por consiguiente van descaminadas las exposiciones más antiguas, incluso la de B. WIRTH, *Imperialistische Uebersee- und Missionspolitik, dargestellt am Beispiel Chinas*, Münster 1968, 20. Cf. también L. WEI TSING-SING, *La Politique missionnaire de la France en Chine 1842-1856*, París 1960.

fectura de Batavia erigida en 1831 (desde 1842, vicariato apostólico) debía restringir su actividad a la población europea, en Oceanía se abría a las misiones un nuevo y vasto campo de actividad [69]. Los primeros representantes católicos (padres de Picpus) llegaron en 1827 a Honolulú (islas Sandwich), después de que misioneros protestantes hubieran ejercido allí su actividad ya desde 1797. En 1833 fue constituida la región de Polinesia en vicariato apostólico [70], en 1836 Oceanía occidental fue desgajada para los maristas de Lyón, y en 1842 parte de ella fue constituida en el vicariato de Oceanía central [71].

El contraste confesional, vivo en Oceanía desde el principio, se fue agudizando más a causa de la hostilidad política, estando los misioneros protestantes del lado de Inglaterra y los católicos del lado de Francia. Ambas confesiones habían erigido en sus territorios, conforme al modelo de las antiguas misiones del Paraguay, auténticas teocracias con cabecillas indígenas como jefes. Sin embargo, estas nuevas creaciones sociales no estaban a la altura de la penetración europea, cada vez más fuerte, en el mar del Sur, por lo cual los misioneros hubieron de buscar nuevos apoyos. Y los hallaron en sus propios países, siendo lo más natural que los protestantes optaran por Inglaterra y los católicos por Francia, sentando así las bases de más de una actitud política en tiempos sucesivos [72]. Por otra parte, hubo misioneros que trataron de actuar como protectores de sus comunidades con el

---

69. De la bibliografía aducida en STREIT XXI destacaremos las panorámicas de J. BRAAM, *Die Gestaltung der ozeanischen Kirche*, ZMR 26 (1936) 241-255; J. SCHMIDLIN, *Missionsmethode und Politik der ersten Südsee-Missionare*, ibid. 255-263. Contra estos últimos artículos dirigió A. PERBAL su escrito apologético *Les missionnaires français et le nationalisme*, París 1939.

70. JP V, 78-80 junto con el breve de nombramiento del primer vicario apostólico, St. Rouchouz.

71. JP V, 157-158, 295-298. El obispo Pompallier llegó en 1837 a su territorio de misión, confió la isla Wallis al posterior obispo Bataillon y la isla Futuna a san Pierre Chanel, protomártir de Oceanía. Cf. STREIT XXI, 174-183, y los *Écrits du P. Chanel 1803-41*, pub. por CLAUDE ROZIER, París 1960.

72. A KOSKINEN, *Missionary Influence as a Political Factor in the Pacific Islands*, Helsinki 1953. Esta publicación supera en seriedad y profundidad a todas las anteriores, si bien se limita a Polinesia. El autor cree poder establecer que ambas confesiones no podían proceder de otra manera en interés de la labor misionera comenzada. Un buen resumen del punto de vista católico francés ofrecen C.W. NEWBURY y P. O'REILLY en la introducción a la edición de la historia de HONORÉ LAVAL, *Mémoires pour servir à l'histoire de Mangareva ère chrétienne 1834-1871*, París 1968, LXXXVIII-CVIII y 244-249.

fin de preservarlas de la explotación francesa, como, por ejemplo, Honoré Laval (1838-80), que desde 1834 había organizado un centro cristiano en Mangareva, en las islas Gambier. Por haber defendido a los indígenas los franceses le desterraron a Tahití[73].

Mientras se extendían por el mar del Sur tanto las potencias coloniales como las misiones, el continente africano —si se prescinde de algunas zonas marginales— no parecía despertar todavía gran interés colonial o misionero[74]. En África del Norte, tras la ocupación francesa, fue erigida en 1838 la diócesis de Argel, y en 1843 el vicariato apostólico de Túnez. En Abisinia, el lazarista Giustino de Jacobis (1800-60) comenzó en 1839 la labor apostólica largo tiempo interrumpida[75], mientras que el capuchino Guillermo Massaia (1809-89) fue nombrado en 1846 por Gregorio XVI vicario apostólico de los gallas todavía paganos[76]. En África occidental pudo establecerse la labor misionera primeramente en Liberia, donde había surgido un nuevo Estado con negros de América emancipados. De allí llegó en 1841 Edward Barron (1801-54), después de haber señalado insistentemente el concilio de Baltimore, en 1833, a los católicos estadounidenses la obligación de interesarse por las misiones de los negros. En 1842 fue nombrado vicario apostólico de Guinea superior, pero debido a las enormes dificultades —casi todos los misioneros murieron en brevísimo tiempo— no pudo atender aquel inmenso territorio[77]. Por esta razón, en 1844 transfirió Senegambia y Gabón a los padres del Espíritu Santo[78] y, habiendo también enfermado, regresó a América. En África del Sur fue erigido en 1837 el vicariato de la Ciudad del Cabo, cuyos primeros misioneros se en-

---

73. H. LAVAL, *Mémoires,* l.c. Concluye las consideraciones sobre su expulsión y con ello sus memorias con estas palabras: «Est-ce donç là ma récompense de 36 ans de Mission!» (p. 629). Gregorio XVI había dirigido ya en 1840 un escrito de felicitación a los príncipes de Mangareva, recién convertidos (JP V, 256-257).

74. Hasta el sacerdote secular Henri de Solages, que en 1829 fue nombrado prefecto apostólico de la isla de la Reunión, dirigió su mirada sobre todo a Oceanía y en 1830 fue nombrado «prefecto de las islas del mar del Sur», pero en 1832 se dirigió a Madagascar, donde murió aquel mismo año. G. GOYAU, *Les grands Desseins Missionnaires d'Henri de Solages (1786-1832),* París 1933, con valiosas adiciones de A. BOUDOU, *Les jésuites à Madagascar au XIXe siècle,* I, París 1942.

75. STREIT XVII, 428-433.

76. Ibid. 540-548. Massaia, sin embargo, sólo pudo llegar a su campo de actividad en 1852.

77. M. BANE, *The Catholic Story of Liberia,* Nueva York 1950.

78. STREIT XVII, 448-451.

cargaron sobre todo de la pastoral para con los católicos blancos[79]. Si bien el papa, debido a los deficientes conocimientos del continente todavía inexplorado, poco positivo pudo hacer por África, trató sin embargo de socorrer a la raza negra con su constitución apostólica de 3 de diciembre de 1839 opuesta a la esclavitud[80].

Georges Goyau llamó a Gregorio XVI *le grand pape missionnaire du 19e siècle*[81]. También J. Schmidlin lo designó «papa de las misiones»[82]. Otros historiadores son más reservados[83]. Gregorio XVI no fue ciertamente el «gran papa misionero del siglo XIX». De él no partieron impulsos profundos o duraderos ni en cuanto a la estrategia ni en cuanto a la metodología misioneras. Había, sí, aprobado las instrucciones de Propaganda de 1845 relativas a la promoción del clero indígena en la India[84]. Con una diligente investigación de la prehistoria llegó, sin embargo, C. Constantini a la conclusión de que la instrucción fue inspirada por el sínodo de Pondichéry, de 1844, y finalmente debida a un detallado memorándum de Luquet[85]. No obstante, Gregorio XVI dio una nueva impronta a las misiones. A ello no fue inducido precisamente por reflexiones personales sobre la estrategia misionera, sino movido sobre todo por los acontecimientos contemporáneos, y hasta no pocas veces literalmente forzado. El sistema de los vicarios apostólicos, que sus predecesores habían iniciado sólo tímidamente, durante su pontificado se convirtió en auténtica regla. «Con Gre-

---

79. JP v, 188-189, con el breve de nombramiento del dominico Raym. Griffith W. Rörig, *Die Entwicklung der katholischen Mission in Südafrika von 1836-1850*, ED 22 (1969) 129-175.

80. JP v, 223-225; CPF i, 503-505; J. Margraf, *Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerika's*, Tubinga 1865, 227-230. La constitución de Gregorio XVI fue —todavía más que los citados decretos de sus predecesores contra la esclavitud— un golpe en el vacío, ya que ni los traficantes árabes de esclavos en Oriente ni los portugueses en África occidental hicieron el más mínimo caso de la disposición papal (Brasil no abolió la esclavitud hasta 1888). Por otro lado Inglaterra había prohibido ya en 1834 la esclavitud en su vasto territorio colonial.

81. Indice de capítulos en su obra: *Missions et Missionnaires*, París 1931, 106-127; análogamente Mulders, *Missionsgeschichte* 364.

82. *Gregor XVI als Missionspapst*, ZMR 21 (1931) 209; análogamente en *Papstgeschichte* i, 662; también C. Costantini pone a un capítulo de su homenaje el epígrafe: *Il Papa Missionario* (nota 33) 8-10.

83. Así P. Lesourd en Delacroix iii, 52-71; J.A. Otto, *P. Roothaan* 102 *(Der grosse Erneuerer der Weltmission)*.

84. CPF i, 541-545.

85. C. Costantini, *Ricerche d'Archivio sull'istruzione «De Clero Indigeno»;* Miscellanea Pietro - Fumasoni - Biondi, Roma 1947, 1-78.

gorio XVI asumió el papado definitivamente, por medio del ministerio de misiones de Propaganda, la dirección del entero movimiento misionero. Bajo su pontificado fueron erigidos 44 nuevos distritos misionales»[86].

Con la erección de vicariatos apostólicos, cuyo número todavía se incrementó considerablemente bajo los siguientes pontificados, fueron renovadas las misiones en general, recibiendo una estructura escasamente conocida hasta entonces. Por el hecho de que los diferentes vicariatos o territorios de misión fueran confiados, como otras tantas unidades, a diferentes órdenes o congregaciones religiosas para que ejercieran en ellos la misión, se lograron una serie de ventajas que no se deben minimizar: 1) Cesaron las tensiones entre las órdenes misioneras y la jerarquía, que anteriormente habían hecho surgir frecuentes obstáculos. 2) Con la gradual separación de poderes entre superiores eclesiásticos y religiosos no sólo se ofreció a las órdenes la posibilidad de cuidar de la vida religiosa y moral de sus miembros, sino que representó para ellas un deber. Así los responsables religiosos en la patria, a los que se dejaba por lo regular el nombramiento de los superiores, se sentían más ligados que antes a la actividad misionera de sus hermanos. Esto repercutió sensiblemente en la ayuda material que la patria proporcionaba a los misioneros y en el desarrollo de una espiritualidad misionera propia de las diferentes órdenes y congregaciones. 3) Consecuencia lógica de esta reorientación fue que la entera formación científica y religiosa de los misioneros no fuera ya asunto de la dirección de las misiones, sino de la dirección de las mismas órdenes[87].

Ahora bien, la nueva orientación de la actividad misionera llevaba también consigo graves inconvenientes. En mucha mayor medida que hasta entonces entró la corriente de centralización y burocratización en la dirección. El trabajo activo de las misiones se fue convirtiendo, de manera cada vez más exclusivista, en

---

86. J.A. OTTO, *P. Roothaan* 103.

87. A causa de la actitud anticlerical, racionalista y francmasona de la mayoría de las universidades oficiales, la formación de las órdenes religiosas y consiguientemente la de los misioneros siguió cada vez más sus propios caminos, es decir, al margen de la formación de la nación, como había sido corriente en los siglos precedentes. Cf. J. BECKMANN, *Die Universitäten vom 16.-18. Jh. im Dienste der Glaubensverkündigung*, NZM 17 (1961) 24-47.

asunto de las órdenes y de las congregaciones, mientras que la dirección de Propaganda, por el contrario —prescindiendo de algunas excepciones—, estuvo constantemente en manos de sacerdotes seculares, a los que con frecuencia faltaban los conocimientos más elementales de la labor misionera. A esto se añadió una nueva orientación política. Fue reprimida la influencia hispano-portuguesa, las modernas potencias coloniales, sobre todo Inglaterra y Francia, ocuparon el lugar de los países ibéricos. No eran los misioneros particulares quienes buscaban este contacto, sino Propaganda misma o los vicarios apostólicos de los diferentes países[88]. En la base de la nueva orientación política de las misiones subyacían sin duda también la actitud espiritual y la adhesión de Gregorio XVI a las fuerzas y corrientes de restauración de su tiempo. En tales ataduras político-culturales debe buscarse la razón de la falta de impulsos misioneros a que hemos aludido más arriba.

88. A este propósito hay que mencionar también la posición todavía no estudiada del vicario apostólico de Londres con respecto a los intereses misioneros; también la indiscutible preferencia de las misiones americanas, es decir, de la edificación de la Iglesia en los Estados Unidos. En los países de habla alemana el nombre de *misionero* fue hasta el siglo XX equivalente al de apóstol de América.

Sección segunda

EL DESPERTAR DE LA VITALIDAD CATÓLICA

XII. EL RENACIMIENTO DE LAS ANTIGUAS ÓRDENES Y LA FLORACIÓN DE NUEVAS CONGREGACIONES

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: Sobre el restablecimiento de la *Compañía de Jesús,* cf. *Synopsis Historiae SJ,* Lovaina 1950, 368-426; ALBERS, *Lib. saec.* 5-74; P. DUDON, *La résurrection de la Compagnie de Jésus 1773-1814,* RQH 133 (1939) 21-59; M.J. ROUËT DE JOURNEL, *La Compagnie de Jésus en Russie,* París 1922; P. GALLETI, *Brevi notizie intorno alla Compagnia di Gesù in Italia dall'1773 all'1814,* 2 vols., Roma 1926; P. CHADWICK, *Paccanarists in England,* AHSI 20 (1951) 142-166; E.I. DEWITT, *The Suppression and Restauration of the Society in Maryland,* «Woodstock Letters» 34 (1905) 113-130, 203-235; O. PFÜLF, *Die Anfänge der deutschen Provinz der Gesellschaft Jesu und ihr Wirken in der Schweiz 1805-47,* Friburgo de Brisgovia 1922; J. JOACHIM, *Le P.A. Kohlmann,* París 1938 (sobre Alemania y Países Bajos); A. RAYEZ, *Clorivière et les Pères de la Foi,* AHSI 21 (1952) 300-328; A. GUIDÉE, *Vie du P. Varin,* París 1860; J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France,* I, París 1914; L. FRÍAS, l.c. (bibliografía general), I, 69-187, 274-283, 349-388, 668-700; I. BERETTI, *De vita Al. Fortis,* Verona 1833; DHGE XVII, 1160-63.

Sobre las órdenes antiguas, cf. además de HEIMBUCHER y ESCOBAR las grandes obras (bibliografía general) de WALZ y MORTIER, sobre los dominicos; v. también S.M. VILLARO, *Del ristabilimento della Provincia domeni-*

cana nel Piemonte dopo la soppressione francese, Chieri 1929; V.F. O'DANIEL, *Dominican Province of St. Joseph,* Nueva York 1942. Sobre los franciscanos, v. HOLZAPFEL y también A. BARRADO MANZANO, AIA 24 (1964) 353-387, así como MELCHIOR DE POBLADURA sobre los capuchinos, véanse las obras de SCHMITZ, HILPISCH y WEISSENBERGER sobre los benedictinos, y también PL. SATTLER, *Die Wiederherstellung des Benediktinerordens durch Ludwig I. von Bayern,* Munich 1931; las de LEKAI sobre los cistercienses, y también J. DU HALGOUËT, «Cîteaux» 17 (1966) 89-118, 18 (1967) 51-74, 240-262, 20 (1969) 38-68. Sobre los premonstratenses, v. BACKMUND; sobre los redentoristas, v. HOPS y DE MEULEMEESTER, y también J. HOFER, *Der. hl. Klemens Maria Hofbauer,* Friburgo de Brisgovia ²1923; *Monumenta Hofbaueriana,* 8 vols., Cracovia 1915-39; H. GIROUILLE, *Vie du vén. P.J. Passerat,* París 1924; A. SAMPERS, «Spicilegium hist. Congr. SS. Redempt.» 9 (1961) 129-202. Sobre los hermanos de las Escuelas Cristianas, v. RIGAULT y también M. DE VROEDE, «Paedagogica historica» 10 (Gante 1970) 49-79. Sobre las *Filles de la Charité,* v. COSTE y también MARBOUTIN, «Revue de l'Agenais» (1916) 267-287. Sobre las *Filles de la Sagesse,* v. DEVAUX. Añádase: A.P. LAVEILLE - CH. COLLIN, *G. Deshayes et ses familles religieuses,* Bruselas 1924.

Sobre las nuevas congregaciones, además de HEIMBUCHER II, ESCOBAR II y ZÄHRINGER, así como P. ZIND, *Les nouvelles congrégations de frères enseignants en France de 1800 à 1830,* St. Genis-Laval 1969, y P. BROUTIN, NRTh 82 (1960) 607-632, véase J.-B. FURET, *Marcellin Champagnat,* Landshut 1958; A.P. LAVEILLE, *Jean-Marie de Lamennais,* 2 vols., París 1903; y también F. SYMPHORIEN-AUGUSTE, *À travers la correspondance de l'abbé J.-M. de Lamennais,* 7 vols., Vannes 1937-1960; L. CNOCKAERT, *Le chanoine Triest et ses fondations* (tesis), Lovaina 1971; K.G. REICHGELT, *De Broeders van Liefde,* I, Gante 1957; S. PERRON, *Vie du T.R.P. Coudrin,* París 1900; v. también V. JOURDAN (bibliografía general); A. DELAPORTE, *Vie du T.R.P.J.B. Rauzan,* París 1857; J. LEFLON, *Eug. de Mazenod,* París 1957-65, II, 38-198, 260-297, 604-614, III, 129-184; P. MAYET, *Le T.R.P. J.C. Colin,* Lyón 1895 (sobre este tema v. también H. NEUFELD, en bibliografía general); G. GOYAU, *Chaminade, fondateur des marianistes,* París 1914, y también P. BROUTIN, NRTh 65 (1938) 413-436; F.S. ZANON, *I servi di Dio P.A.A. e P.M. Cavanis,* 2 vols., Venecia 1925; T. PIATTI, *Un precursore dell'Azione Cattolica, Br. Lanteri,* Turín ²1934, y también sobre esto A.P. FRUTAZ, *Positio super introductionem causae...,* Ciudad del Vaticano 1945; G. PUSINERI, *Rosmini, fondatore dell'Istituto della carità,* Domodossola ²1929; TH. RÉJALOT, *La bienheureuse Julie Billiart,* Namur 1922; D. VOSS, *Die hl. M.M. Postel,* Werl 1959; G. BERNOVILLE, *Ste. Émille de Rodat,* París 1959; I. GIORDANI, *Maddalena di Canossa,* Roma ⁵1963; L. BAUNARD, *Histoire de Madame Barat,* 2 vols., París ⁸1925 (v. también HILLENGASS, en bibliografía general); G. GOYAU, *Un grand homme, Mère Javouhey,* París 1929; E. CL. SCHERER, *Schw. J. Jorth und die Einführung der Barmherzigen Schwestern in Bayern,* Colonia 1932; L. ZIEGLER, *Mutter Theresia v. J. Ger-*

hardinger, Munich 1950 (también, id., *Die Armen Schulschwestern von ULF,* ibid. 1935); M.B. DEGNAN, *Mercy unto thousands: Life of Mother Mary Cath. McAuley,* Westminster/Md. 1957 (v. también *Annals of the Sisters of Mercy);* A.J. ALKEMADE, *Vrouwen XIX. Geschiedenis van 19 religieuze congregaties 1800-50,* 's-Hertogenbosch 1966.

Si bien todas las instituciones eclesiásticas habían tenido que sufrir bajo los desórdenes de la revolución y de sus consecuencias, sin embargo, al final del tiempo napoleónico ninguna de ellas se había visto tan profunda y ampliamente afectada como las órdenes religiosas. Después de que ya en la segunda mitad del siglo XVIII se habían visto fuertemente sacudidas por el espíritu de la ilustración y del josefinismo, parecían ahora haber recibido el golpe de gracia con las medidas de secularización que en el último cuarto de siglo se habían iniciado en toda Europa (el año 1790 en Francia, el 1796 en Bélgica, de 1803 a 1807 en Alemania, de 1807 a 1811 en Italia, en 1809 en España, donde, sin embargo, José Bonaparte sólo disolvió parte de los conventos). Sólo pocos países se habían librado de esta tempestad; pero en estas regiones había avanzado ya tanto la decadencia de los conventos, que también allí parecía problemático un renacimiento. Ahora bien, en menos de una generación se puso en marcha un movimiento de restauración, «que en su amplitud y complejidad no había tenido semejante en la historia» (H. Marc-Bonnet) y que se ha convertido en una de las principales notas distintivas de la historia de la Iglesia en el siglo XIX. Las órdenes antiguas —a excepción de unas veinte, que entonces desaparecieron definitivamente— emprendieron su reorganización, y casi en todas partes, pero sobre todo en Francia y más tarde, con algún retraso, también en Italia septentrional, surgieron, como signo inequívoco de la fuerza vital del catolicismo, numerosas congregaciones nuevas que respondían mejor a las exigencias del tiempo.

Una decisión espectacular de Pío VII, que también había sido religioso, inició esta repentina modificación de la situación: el restablecimiento de la Compañía de Jesús, que desde 1773 estaba prohibida oficialmente. En realidad no había desaparecido completamente, ya que la provincia rusa había seguido subsistiendo con consentimiento tácito de Pío VI y había servido de lugar de reunión para muchos de los antiguos padres. Entre otras

cosas, Pío VI había animado al santo y experimentado José Pignatelli[1] a incorporarse a los jesuitas de Rusia, aunque sin abandonar Italia, donde hasta su muerte en 1811 puso tal empeño en mantener vivo el espíritu de san Ignacio, que hoy día se le considera con razón como eslabón de unión entre la antigua y la nueva Compañía de Jesús. Él fue quien, en 1795, abrió un noviciado en el ducado de Parma, y en 1804 —entonces ya con la aprobación oficial de Pío VII— reinstaló a los jesuitas en el reino de Nápoles.

Otras iniciativas emprendidas simultáneamente prepararon el restablecimiento general de la *Compañía de Jesús.* En Inglaterra y en los Estados Unidos, ya poco después de 1800, grupos de ex-jesuitas se adhirieron al grupo ruso. En Francia, durante la supresión, De Clorivière había fundado secretamente la congregación de los sacerdotes del Corazón de Jesús, a imitación de la Compañía de Jesús. En Lovaina, dos sulpicianos emigrados, Tournely y de Broglie, crearon con la misma intención el año 1794 la *Société des Prêtres du Sacré-Coeur,* que en 1799 se fusionó con una congregación semejante fundada anteriormente en Spoleto por N. Paccanari y entonces recibió el nombre de *Pères de la foi* y que, sobre todo bajo la guía de Varin y con la colaboración de los *Chevaliers de la foi* apoyó activamente la resistencia de Pío VII contra Napoleón. Con esto se habían sentado ya las bases para el restablecimiento de la Compañía de Jesús en la Iglesia universal. Al regreso de Pío VII a Roma, el año 1814, los jesuitas le dirigieron una súplica en este sentido. El papa, animado por los cardenales Pacca y Consalvi, que habían abandonado sus viejos prejuicios, decidió sin dilación favorecer la evolución positiva de aquella solicitud[2], dejando de lado cualquier consideración política, particularmente con respecto a España y Austria, que según parece, habían aconsejado demorar la decisión.

Esta medida fue acogida con gran reserva por los católicos ilustrados y por algunos románticos, como, por ejemplo, el grupo de Görres. También los liberales reaccionaron violentamente con-

---

1. J.M. MARCH, *El restaurador de la Compañía de Jesús, Beato José Pignatelli y su tiempo,* 2 vols., Barcelona 1935-36.

2. Bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* de 7 de agosto de 1814 (BullRomCont XIII, 325-327).

tra aquel acto notorio de contrarrevolución, y el gobierno de Viena se opuso todavía durante varios años a admitir de nuevo a los jesuitas en el imperio [3]. En cambio, numerosos obispos, así como la mayoría de los católicos militantes celebraron con júbilo el restablecimiento de la Compañía de Jesús. El general de la orden (desde 1805 Tadeo Brzozowski, que había mantenido vigente en Rusia el generalato de la Compañía de Jesús con objeto de disipar los recelos del gobierno zarista contra una orden que volvía a recobrar carácter internacional), recibió numerosas solicitudes de reapertura de los antiguos colegios y residencias de la orden. También creció el número de vocaciones [4] —ahora algo heterogéneas—; circunstancia que, en los años sucesivos, daría lugar a ciertos problemas, ya que, en vista de las grandes necesidades, era fuerte la tentación de no proceder con suficiente rigor en la elección de los recién venidos.

Las dificultades se agudizaron todavía con el conflicto entre las diferentes corrientes dentro de la orden. Mientras que algunos, en general miembros de cierta edad, opinaban que la conservación del genuino espíritu de la Compañía de Jesús consistía en volver totalmente a la situación de 1773, otros, siguiendo a Angiolini († 1816), muy influyente cerca de Pío VII, estaban asustados por los defectos de la orden en el momento de su supresión y deseaban un auténtico *aggiornamento* inspirado en las fuentes. Estos últimos fueron apoyados por una parte de los miembros más jóvenes, que se agrupaban en torno a Rezzi y al asistente de Italia, Pietroboni. Estos más jóvenes sentían menos interés por las viejas tradiciones y, convencidos de las enormes transformaciones ocurridas en el mundo a causa de la revolución, trataban de adaptar a los nuevos tiempos el espíritu de la Compañía de Jesús y de sus instituciones, sirviéndose para ello de los términos ambiguos de la bula de restauración. Después

3. En España, en cambio, la presión de los obispos pudo contrarrestar la actitud dilatoria de la administración: ya el 29 de mayo de 1815 un decreto real autorizó a la Compañía de Jesús a reanudar parcialmente su actividad, y el 17 de abril de 1816 un nuevo decreto suprimió cualquier tipo de restricciones en todo el reino (cf. L. FRÍAS, l.c., I, 69-97, 349-388).

4. Inmediatamente después del restablecimiento de la Compañía se contaban unos 800 sacerdotes (de ellos, 337 en Rusia, 199 en Sicilia, 84 en Inglaterra, 86 en Estados Unidos y 47 en Francia). En 1820 eran ya unos 2000 (de ellos 436 en España, 400 en el Estado de la Iglesia, 198 en Francia).

de la muerte de Brzozowski (5 febrero 1820) lograron ganar para sus ideas al vicario general de la orden, Petrucci, y al cardenal Della Genga. La congregación general, convocada en Roma para el 14 de septiembre[5], descubrió la maniobra gracias a la clarividencia de Consalvi, el cual insistió en que la Compañía de Jesús siguiera siendo un instrumento eficaz en manos de la santa sede. Los novadores fueron excluidos, y la elección de Luigi Fortis como general (1820-29), la elección de sus asistentes y la declaración de que las reglas y constituciones de la antigua Compañía seguirían conservando su vigor, descartaron definitivamente todo lo provisional y pusieron fin a todos los intentos de transformar la Compañía. Por lo demás, Della Genga, después de ser elegido papa con el nombre de León XII, y de restituir a los jesuitas el Colegio Romano, confirmó también en 1826 sus antiguos privilegios, sobre todo en el ámbito de las exenciones[6].

En la misma medida en que fueron restablecidos los efectivos de la Compañía de Jesús, desarrolló también ésta su actividad en el triple campo de los colegios, de la predicación y de las misiones populares. Cierto que tropezó con la creciente oposición de los liberales en España (donde volvió a ser expulsada durante el trienio constitucional de 1820 a 1823) y en Francia (donde los *hombres negros* de Béranger fueron tratados como víctimas propiciatorias por todas las faltas cometidas por los ultras). En cambio, tuvo la satisfacción de volver a arraigar en el imperio de los Habsburgo. Para garantizar la educación de la juventud polaca en Galitzia, el gobierno austríaco había admitido en 1820 a algunos padres expulsados de Rusia. Finalmente, tras largas negociaciones y no obstante las dificultades creadas por la administración civil y por algunos obispos que adoptaron una postura absolutamente negativa con respecto a la exención de religiosos, el 18 de noviembre de 1817 se llegó a un *modus vivendi*, que abrió la primera brecha en la legislación josefinista[7].

Mientras que la Compañía de Jesús experimentó un recomienzo tan brillante como rápido, la reorganización de las *antiguas*

5. Los jesuitas habían sido expulsados de Rusia a comienzos de 1820 (cf. supra, p. 269s.

6. BullRomCont XXVIII, 449-452.

7. MAASS V, 74-96, 271-272.

órdenes procedió con bastante mayor lentitud. Ahí se planteaba un doble problema: en primer lugar, tratar de volver a abrir cierto número de casas para reagrupar a los supervivientes, y proporcionarles los medios materiales para reemprender la vida común, y luego, en las provincias que no habían sido afectadas por la secularización, había que eliminar cierto número de abusos que se habían extendido desde hacía dos siglos, y que incluso se habían agravado por razón de las circunstancias extraordinarias de los últimos años: relajamiento de la disciplina y de la vida común; transgresiones del voto de pobreza; descuido del rezo en el coro; inobservancia de la clausura en numerosos conventos femeninos, etc. La segunda tarea resultaba especialmente difícil por los obstáculos que algunos gobiernos de tendencia regalista (a veces, incluso, obispos empeñados en defender su jurisdicción) oponían a las intervenciones de los generales de órdenes establecidos en Roma, o a los visitadores enviados por la santa sede. Sobre todo por esta razón, sólo a mediados del siglo fue posible en Austria una auténtica renovación.

Los conventos de América española, que, por lo demás, debido a las guerras de independencia habían perdido gran parte de sus bienes, no pudieron tampoco mantener ya el contacto con sus superiores residentes en Europa. Esto tuvo fatales repercusiones en la disciplina y en la vida religiosa, a la vez que dio una nueva justificación a las sistemáticas tentativas de supresión que en el transcurso del siglo fueron decididas por diferentes gobiernos liberales. En España se planteó un problema especial desde la bula *Inter graviores*, de 15 de mayo de 1804[8]. Bajo el pretexto de que, tras la disolución de buen número de conventos de las órdenes mendicantes en Europa occidental, resultaban ser mayoría los conventos dependientes de la corona española (comprendidos los de Filipinas), el rey Carlos IV había obtenido de Pío VII la separación de las provincias españolas, con lo cual los dos grupos serían administrados alternativamente por un general y por un vicario general prácticamente independiente.

Pío VII, tras su regreso a Roma en 1814, se apresuró a ir por

8. BullRomCont XIII, 164ss. Cf. BASILI DE RUBÍ, *Reforma de regulares en España a principio del siglo XIX. Estudio histórico-jurídico de la bula «Inter Graviores»*, Barcelona 1943.

delante con el buen ejemplo en el Estado de la Iglesia. Creó una especial congregación de reforma para la restauración de las órdenes, que obligaba a éstas, antes de volver a abrir cierto número de sus antiguas casas, a llevar a cabo una reagrupación que elevara su viabilidad, juntamente con reformas disciplinarias. Por un momento pensó incluso en asignar los conventos de su Estado a dos congregaciones, una para los monjes negros y otra para los blancos. León XII volvió a pensar en este proyecto, que sin embargo no llegó a realizarse. Pío VII seguía además con gran atención e interés el resurgimiento de las grandes órdenes mendicantes e intervino personalmente más de una vez, aunque con variado resultado, para estimular las reformas necesarias.

Las órdenes mendicantes habían salido doblemente debilitadas del tiempo de la revolución: Todos los conventos de Francia, Bélgica y Alemania, así como cierto número de los de Italia, habían sido disueltos; los conventos de España —único país, junto con la parte rusa de Polonia, en que todavía existían en gran número— habían sido desligados, como ya se ha insinuado, de la jurisdicción de las administraciones centrales y, finalmente, tras una primera señal de alarma el año 1820, fueron suprimidos en la secularización de 1834 a 1836. Los *dominicos*, que ya sólo trataban de salvar lo salvable, procuraron ante todo reagrupar a sus padres en Italia; de esta manera volvieron a erigirse 80 conventos (en lugar de los 500 existentes a finales del siglo XVIII). Estos conventos proporcionarían a la orden, durante cuarenta años, el personal dirigente para su administración central, y al mismo tiempo le asegurarían, aunque con algunas atenuaciones, el mantenimiento de su tradición. Por este mismo tiempo se manifestó también en Inglaterra un recomienzo en torno a Hill, así como también en Holanda, donde el año 1824 pudo abrirse un escolasticado en Huisseling, mientras que en los Estados Unidos E.A. Fenwick ponía las bases de la provincia de S. José.

Los hijos de san Francisco pudieron rehacerse con dificultades mucho mayores. Cierto que los capuchinos, gracias en primer lugar a un enérgico general, el futuro cardenal Micara (1824-1830), que entregó su vida a la reforma de su orden, pudieron restaurarse poco a poco. En Francia volvieron a instalarse el año

1824 por la iniciativa de un religioso español; en cambio los conventuales, cuyos amplios conventos eran especialmente codiciados por funcionarios que iban en busca de locales para la administración, no pudieron ya nunca restablecerse completamente de esta crisis[9]. Los *frailes menores,* por su parte, estaban debilitados por tensiones dentro de sus diferentes corrientes, especialmente entre los dos grupos mayores, el de los españoles y el de los italianos. La tentativa del general J. Tecca da Capestrano, de imponer a todos los franciscanos italianos unos estatutos unitarios, emprendida el año 1827 y planeada desgraciadamente con muy poca habilidad, no dio resultado alguno. Ninguna de las provincias no españolas estaba dispuesta a participar en el capítulo general convocado para el año 1830 en Alcalá de Henares. Sólo el año 1844 se logró formar nuevamente la provincia belga, y el año 1850 pudieron finalmente los frailes menores establecerse en Francia. Las *clarisas,* en cambio, que —excepto en España— habían desaparecido casi completamente, volvieron a recuperarse más rápidamente, debido a que antiguas religiosas habían vuelto a agruparse ya antes de la caída de Napoleón, y a que la orden, gracias a las nuevas vocaciones, siguió propagándose.

Lo mismo puede decirse de las *carmelitas,* que ya en los primeros años del siglo XIX volvieron a surgir en Francia. Los carmelitas, en cambio, sólo volvieron a aparecer el año 1830, pero ya no pudieron alcanzar la importancia que habían tenido antes de la revolución. Además, las visitas apostólicas registraron entre ellos numerosos abusos, así como la decadencia de los estudios, e incluso las medidas adoptadas por León XII el año 1824 sólo dieron mediocres resultados. Tal fue también el caso de los *ermitaños de san Agustín,* los cuales, sin embargo, aparte de las nuevas provincias italianas surgidas aquí y allá en el período postnapoleónico, pudieron mantener todavía algunos puestos en Irlanda, Holanda y los Estados Unidos, que fueron posteriormente puntos de partida de florecientes provincias.

---

9. A mediados del siglo XIX no habían alcanzado todavía la cifra de 1500 miembros, mientras que en 1773 se contaban 25 000. Al mismo tiempo alcanzaban ya los frailes menores el 20 por ciento y los capuchinos el 40 por ciento del número de miembros anterior a la revolución.

Las diferentes ramas de la orden benedictina, como también los monasterios de los canónigos regulares, habían recibido un rudo golpe, ya que la crisis de la revolución los había sorprendido ya en un estado bastante debilitado. En la mayoría de los casos faltaba además esa fuerza vivificante que poseían las órdenes mendicantes en su rigurosa organización. En estas órdenes, o bien no había existido nunca tal organización, como era el caso de los benedictinos, o bien, como en el caso de los cistercienses o de los premostratenses, tenía su sede en Francia, y había quedado destruida con la revolución. Sin embargo, gracias a iniciativas personales pudieron llevarse a cabo diferentes reaperturas.

De Lestrange, que había vuelto a constituir su comunidad de *trapenses* en La Valsainte (Suiza) (de la que en 1814 se desgajó un grupo de monjes, que se dirigieron a Darfeld en Alemania), tras un viaje arriesgado que lo llevó hasta América, el año 1815 volvió a recobrar la posesión de su antiguo convento. Durante los meses siguientes volvieron a ser ocupados los conventos de trapenses franceses de Melleraye, Aiguebelle y Gard. La nueva toma de posesión de Westmalle, en Bélgica, se efectuó ya en 1814, y la de las abadías romanas de Santa Croce y San Bernardo, el año 1817. Si bien las reglas demasiado severas que quiso imponer a sus monjes el tan exuberante carismático de Lestrange hubieron de suprimirse de nuevo poco después de su muerte (1827), sin embargo, con toda razón se le puede designar como el «salvador de la orden de los trapenses». Los *cistercienses* de la *observantia communis,* que parcialmente habían subsistido en España y Portugal, se reorganizaron el año 1806 en Alemania superior, y en 1821 reunió Pío VII los monasterios de Italia en una sola congregación. Dado que había sido disuelto Cîteaux, en 1816 había designado el papa como superior general de la orden al abad de uno de los conventos italianos existentes en Roma. En 1816 volvió a abrirse la *Grande Chartreuse.* Los *premonstratenses,* en cambio, que habían conservado sus grandes abadías en Europa Central, sólo muy lentamente volvieron a reanimarse en Bélgica (después de 1830) y en Francia (1856). Sólo en 1869 pudieron celebrar su primer capítulo general.

Exactamente lo mismo sucedió a los *benedictinos,* si bien éstos gozaban de la simpatía personal del papa hacia su orden.

En el transcurso de los pasados desórdenes habían perdido más de mil de sus casas, y los monasterios que todavía subsistían, debido a las hostilidades de los gobiernos regalistas en los imperios austríaco y ruso y al cierre temporal de numerosas casas en España en 1809 y durante los años 1820-23 se vieron con frecuencia amenazados por una sensación de inseguridad. Doce abadías pudieron abrirse de nuevo en Italia, y el año 1821 fue reorganizada la congregación de Monte Cassino, que sin embargo era menos rigurosa en la observancia. Cierto que en Francia y en Bélgica resurgieron muy rápidamente, en algunos casos ya antes de la caída de Napoleón, toda una serie de conventos de benedictinas, mientras que los primeros conventos de benedictinos no pudieron volver a abrirse hasta el segundo tercio del siglo XIX. En Alemania, no obstante haberse previsto en el concordato con Baviera (1817) la restauración de algunos monasterios, se tropezó con la falta de voluntad del gobierno y con la muy escasa voluntad de los monjes de entonces, de volver de nuevo a la vida monástica. Así sólo el año 1830, gracias al entusiasmo de Luis I por la edad media, se vino a restablecer poco a poco la abadía de Metten, a la que siguieron las de San Esteban en Augsburgo (1834), San Bonifacio en Munich (1835), Scheyern (1838) y Weltenburg (1842), así como también algunos monasterios de benedictinas.

A diferencia, pues, del rápido resurgimiento de la Compañía de Jesús, fue mucho más difícil el de las antiguas órdenes generalmente de origen medieval. No obstante se fijaron las posiciones, a partir de las cuales se iniciaría una ulterior renovación en las dos generaciones siguientes. Esto tuvo lugar precisamente en el momento en que todo hacía pensar que era inminente el fin de las antiguas órdenes, exactamente en vísperas de la destrucción de su centro más representativo todavía existente, por los decretos españoles y portugueses de 1834 a 1836. En otras partes, ya en los primeros decenios del siglo XIX, algunos *institutos mejor adaptados* a las exigencias del tiempo sacaron partido de una evolución que habría sido inconcebible bajo el antiguo régimen. Esto se puede decir principalmente de algunas congregaciones femeninas de actividad caritativa. Entre éstas se contaban en Francia, inmediatamente después del concordato, las *Soeurs de St. Jo-*

seph por iniciativa de S. Jean Fontbonne, las *Filles de la Sagesse* dirigidas por Deshayes (1820-41), renovador de las tres fundaciones de san Grignion de Montfort, y sobre todo las Hermanas de san Vicente de Paúl o Hijas de la Caridad, que tras su reconocimiento oficial por el gobierno, el año 1809, desde 1810 se propagaron en el extranjero y en el transcurso del siglo XIX configuraron su fisonomía religiosa.

También diferentes congregaciones masculinas se hallaban en plena floración a comienzos de la restauración. Así los Hermanos de las Escuelas Cristianas, que sólo habían conservado sus pocas casas en el Estado de la Iglesia, pero que el año 1803 fueron introducidos de nuevo en Francia por el hermano Frumencio —al que Pío VI había nombrado vicario general en 1795—, con el apoyo del cardenal Fesch. En 1810 pudieron celebrar ya un capítulo general, y en 1814 poseían de nuevo 55 casas. Éste es también el caso de los redentoristas, a los que san Clemente María Hofbauer (1751-1820) había introducido en Europa central y en particular en Austria, donde el emperador Francisco I, después de su viaje a Roma el año 1819, les había dado seguridades no obstante la legislación josefinista hostil a las órdenes religiosas. Desde aquí, por incitación del alsaciano J. Passerat (1772-1858), que el año 1820 sucedió a Hofbauer como vicario general al norte de los Alpes, se extendieron a Francia (1820), Portugal (1826), Suiza (1827), Bélgica (1833), Bulgaria (1836) e incluso a los Estados Unidos (desde 1832). Desarrollaron un dinamismo apostólico que dejó muy en la sombra a la congregación madre italiana, a pesar de su rápida reconstrucción tras la caída de Napoleón.

Sin embargo, lo más digno de notarse en este fenómeno fue la multiplicación de las nuevas congregaciones. Con frecuencia —sobre todo en las congregaciones femeninas— su campo de acción no se extendía más allá de una diócesis, a veces ni siquiera más allá de algunas parroquias; sin embargo, algunas de ellas se desarrollaron con gran rapidez y en pocos decenios ocuparon un puesto notable al lado de las grandes órdenes antiguas. Los fundadores de las congregaciones masculinas se orientaron sobre todo conforme a dos modelos diferentes: los hermanos dedicados a la enseñanza, según el esquema introducido en el siglo precedente por san Juan Bautista de la Salle, y las congregaciones sacerdota-

les, según los modelos franceses del siglo XVII, ofreciendo estos últimos una fórmula flexible, que permitía una pluriforme actividad apostólica.

Entre otras muchas, mencionaremos las siguientes congregaciones [10]: Al primer esquema se atuvieron los maristas de M. Champagnat, en la región de Lyón (1817, 1839); los *Frères de l'Instruction chrétienne*, de J.-M. Lamennais, llamados también *Frères de Ploërmel* (Bretaña) (1819, 1851); en el oeste de Francia los gabrielistas, fundados por P.G. Deshayes (1821); los *Frères du Sacré-Coeur du Puy*, de A. Coindre (1821); en Irlanda los *Christian Brothers* fundados por iniciativa episcopal (1802, 1820) y los *Brothers of St. Patrick* (1808): en Bélgica, los *Broeders van Liefde* del canónigo Triest en Gante (1807), que se consagraban además al cuidado de los enfermos y a los manicomios.

De la segunda categoría hay que mencionar: en Francia, la congregación de Picpus, fundada por J.P. Coudrin en plena Revolución (1800, 1817), que se dedicaban simultáneamente a la adoración eucarística y a la predicación, y desde 1826 se ocupó también en las misiones de Oceanía; los *Prêtres de la Miséricorde* de J.-B. Rauzan para la predicación en misiones populares (1808, 1834); los oblatos de María Inmaculada, fundados en Provenza con el mismo objeto por Eugène de Mazenod (1816, 1826), los cuales, tras dificultades iniciales, se desarrollaron plenamente cuando (desde 1841) se volvieron sobre todo a las misiones en el Canadá; los maristas de J.Cl. Colin, los cuales también al principio se consagraron a la predicación en las zonas rurales alrededor de Lyón, y luego fueron destinados por Gregorio XVI a las misiones en tierras extranjeras (1816, 1822); los marianistas de G.-J. Chaminade, precursor de la Acción Católica y de los institutos seculares, el cual, dándose cuenta del influjo del ambiente, comprendió la necesidad de organizar los diferentes grupos sociales como contrapeso del individualismo de la época, y que, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, había captado la necesidad de la más estrecha colaboración entre sacerdotes y seglares en el campo del apostolado (1817, 1839); en la alta Italia los *Sacerdoti delle scuole di carità* de los hermanos Cavanis, en Venecia (1802,

10. Las fechas incluidas entre paréntesis designan, la primera, la de la fundación del instituto, y la segunda, cuando se indica, la de la primera aprobación pontificia.

1828); los *Oblati di Maria Vergine* de Bruno Lanteri, en el Piamonte, que tenían la misión de espolear el celo del clero por medio de ejercicios y fortalecer en la fe a los fieles mediante la difusión de buenos libros (1815, 1826); el *Istituto della carità* de A. Rosmini, en Lombardía, que se dedicaba también al apostolado sacerdotal (1828, 1838).

Entre las congregaciones femeninas llama sobre todo la atención la extraordinaria multiplicación de un nuevo tipo de congregaciones menores que se dedicaban simultáneamente a tareas caritativas y escolares. Estaban al servicio inmediato del clero parroquial y fueron fundadas la mayoría de las veces por éste sin tomar en consideración los graves inconvenientes que llevaba consigo la dispersión local, como por ejemplo para la formación de las novicias.

El número exacto de las congregaciones no se ha registrado estadísticamente, lo cual tampoco habría sido fácil, debido a las numerosas fusiones, divisiones e idénticas denominaciones.

G. de Bertier ha descrito de forma pintoresca la historia del origen y del desarrollo de las innumerables congregaciones femeninas menores, tal como tenía lugar ordinariamente. Escribe así: «La historia de estas fundaciones es en casi todos los casos la misma. Para poder explicarse su desconcertante multiplicidad para unos idénticos quehaceres, hay que tener siempre presente el aislamiento en que vivían las diferentes provincias. Una muchacha piadosa se consagra espontáneamente o por consejo de un sacerdote a la educación de los niños o a la asistencia de enfermos y pobres; pronto se le juntan algunas compañeras atraídas por su ejemplo; la castellana del lugar presta su apoyo moral y financiero, el párroco la estimula o le pone obstáculos; un director espiritual de los jesuitas o de otra orden surge entre bastidores; pronto se consolida la fundación; se compra una casa; interviene el obispo; para recibir su aprobación hacen falta reglas, un hábito, una superiora responsable, un nombre, un santo protector, un noviciado. Todo esto va cristalizando poco a poco hasta que un día se piensa por fin en solicitar la autorización de la santa sede y del gobierno. Ha nacido una nueva congregación» [11]. Este fenómeno se observa sobre todo

11. *La Restauration* 312.

en Francia [12] desde el concordato, pero en los años siguientes se puede hallar casi en todas partes en Europa occidental [13].

Al deseo demasiado egoísta de algunos párrocos de mandar en su propia casa se asociaba con frecuencia la imposibilidad de obtener ayuda de las congregaciones más importantes, reclamadas por todas partes. En el primer período podían todavía los sacerdotes fundadores apoyarse con frecuencia en religiosas secularizadas durante la revolución. Pero pronto, al verdadero deseo de servir a la Iglesia y al prójimo en el marco de la vida cotidiana, que realmente existía en la mayoría, vinieron a añadirse otros motivos: el exceso de mujeres y la fecha tardía del matrimonio, que dejaban mayor espacio de tiempo para la elección de la vida religiosa; la consideración de que gozaba la religiosa dentro de la comunidad eclesiástica; la previsión de ascenso social, que se daba sobre todo en las órdenes consagradas a la enseñanza. A diferencia de las condiciones existentes bajo el *ancien régime*, la mayoría de las aspirantes procedían de ambientes económicamente débiles, a veces también de la aristocracia, pero raras veces de la clase media. Entre las fundadoras había muchas almas sencillas, que se dejaban guiar muy pasivamente por un consejero eclesiástico. Pero también había entre ellas fuertes personalidades muy diferenciadas, que juntamente con grandes dotes intelectuales poseían un marcado sentido de la acción y de la organización.

Entre ellas se cuenta la normanda santa M.M. Postel, fundadora de las Hermanas de las Escuelas cristianas de la misericordia (1807), que más tarde se propagaron notablemente en los países germánicos; la beata Julie Billiart, fundadora de las *Soeurs de Notre-Dame de Namur* (1808); la marquesa de Canossa, fundadora de las *Figlie della Carità*, en Verona (1816); santa Émilie de

12. Mientras que la legislación se mostró mezquina con las congregaciones masculinas, con las femeninas fue más liberal, sobre todo desde la ley de 24 de mayo de 1825. Así las cifras de las religiosas se elevaron, de 12 400 miembros en 1829 casas el año 1815, a 25 000 miembros en 2872 casas el año 1830, sin hablar de las numerosas congregaciones que por aquel tiempo estaban todavía en período de prueba y todavía no habían solicitado la autorización administrativa.

13. Esto, sin embargo, con diferencias locales. Mientras que en Francia la mayoría de las fundaciones se hallaban en zonas rurales, en Italia residían sobre todo en las ciudades. En Italia, el uso impidió durante largo tiempo que las religiosas se dedicaran también, como al norte de los Alpes, al cuidado de enfermos varones. En los países germánicos, en cambio, se buscaban muchas menos religiosas enseñantes que en Francia e Italia.

Rodat, fundadora de las *Soeurs de la Sainte Famille* (1817) en el sur de Francia. Varias fundadoras dieron origen a congregaciones que no tardaron en rebasar el marco regional y alcanzaron una propagación nacional y en algunos casos incluso internacional. Tal fue santa Magdalena Sofía Barat, que el año 1800 inauguró la serie de tales fundaciones: un carácter apostólico movido por el espíritu de san Ignacio, fundadora de las *Dames du Sacré-Coeur*, destinadas a formar una élite femenina en espíritu cristiano que, tras su constitución definitiva (1815), se establecerían el año 1818 en los Estados Unidos, el año 1823 en Turín, el 1828 en Roma, el 1825 en Bruselas y poco después en Austria y en Inglaterra. Otra importante figura de esta serie es Maria Anna Javouhey, fundadora de las Hermanas de San José de Cluny, que desde 1817 se consagraron en las misiones de África al cuidado de los enfermos y a la escuela, y que a mediados del siglo tenían residencias en las cinco partes del mundo.

El cuadro no era, sin embargo, de cuño exclusivamente francés. Las *Barmherzige Schwestern*, fundadas el año 1808 en Münster según el modelo de las Hijas de la Caridad francesas, se propagaron poco a poco por las diferentes regiones de Alemania y Austria; las *Arme Schulschwestern U. L. F.* fundadas el año 1833 por K. Gerhardinger, discípula de G.M. Wittmann, se establecieron en trece países de Europa y desde 1847 también en los Estados Unidos; las *Sisters of Mercy*, fundadas el año 1829 en Irlanda por C. MacAuley, se propagaron rápidamente por Inglaterra, en las colonias y finalmente también en los Estados Unidos. Sería fácil ampliar todavía esta lista.

El rápido desarrollo de estas numerosas congregaciones, que eran tan diferentes de las antiguas órdenes y con frecuencia sólo tras ensayos vacilantes hallaron su forma definitiva, planteó con frecuencia a la santa sede graves problemas canónicos: «La multitud de solicitudes que nos llegan con frecuencia de Francia» —declaró León XII en 1825 frente a Mazenod—, «ha movido a la congregación a dar una forma especial de aprobación, que consiste en elogiar y estimular, aunque sin pronunciar una aprobación formal» [14]. Tal fue el origen del *decretum laudis*, que desde el siglo

---

14. Citado por J. LEFLON, *Mazenod* II, 281-282

XIX constituyó el primer grado de una aprobación pontificia. Por lo demás, la santa sede, que desde hacía tiempo se había mostrado reservada tocante a las congregaciones femeninas de votos simples y sin clausura, modificó ahora su actitud, ya que esta forma de vida religiosa parecía responder mejor a los nuevos tiempos. La primera aprobación de esta clase fue otorgada en 1816 por la congregación de Obispos y Religiosos a las Hermanas de la Caridad de Gante [15]. Una vez más, el impulso provinente de la vida inducía a adaptar el derecho canónico a nuevas realidades y situaciones.

XIII. Comienzos del movimiento católico en Alemania y en Suiza

Por Rudolf Lill

Profesor de las Universidades de Colonia y Roma

BIBLIOGRAFÍA: General: V. CRAMER, *Bücherkunde zur Gesch. der kath. Bewegungen in Deutschland im 19. Jh.*, M.-Gladbach 1914; PH. FUNK, *Von der Aufklärung zur Romantik*, Munich 1925; K. BACHEM, *Vorgeschichte, Gesch. und Politik der deutschen Zentrumspartei*, I, Colonia 1927, reimpresión Aalen 1967; LEFLON (FLICHE-MARTIN 20) 359ss, 474ss; SCHNABEL G, IV [3] 44-97; E. RITTER, *Die kath.-soziale Bewegung Deutschlands im 19 Jh., und der Volksverein*, Colonia 1954, cap. I y II; BIHLMEYER-TÜCHLE, III [17] 326-330, 336s; K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie, Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jh.*, Munich 1963; F. HEYER, *Die katholische Kirche von 1648 bis 1870 (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, pub. por K.D. SCHMIDT - E. WOLFF, vol. 4, cuaderno N, parte I, Gotinga 1963, 94-100, 102-105, 108s; VIGENER (cf. antes del cap. VII) 57-77; K. LÖFFLER, *Geschichte der kath. Presse Deutschlands*, M.-Gladbach 1924; R. PESCH, *Die kirchl.-polit. Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848*, Maguncia 1966; A. v. MARTIN, *Das Wesen der romantischen Religiosität*, DVfLG 2 (1924); id., *Romantische Konversionen*, «Logos» 17 (1928); A.L. MAYER, *Liturgie, Romantik und Restauration*, JLW 10 (1930); H.F. HEDDERICH, *Die Gedanken der Romantik über Kirche und Staat*, Gütersloh 1941; R. BENZ, *Die deutsche Romantik*, Leipzig [5]1956; J. DROZ, *Le Romantisme allemand et l'État*, París 1966.

---

15. FR. CALLAHAN, *The Centralization of Government in Pontifical Institutes of Women with Simple Vows*, Roma 1948, 34, 44-45. El autor aduce las siguientes aprobaciones: *Filles du S. Coeur de Marie* de Angers (1821), *Soeurs de la Miséricorde* de Cahors (1824), *Soeurs de l'Instruction chrétienne* de Gante (1827), *Canossiane* (1828), *Soeurs de Ste. Thérèse* de Burdeos y *Soeurs du Bon Pasteur* de Angers (1835).

Centros y círculos particulares: Münster (Gallitzin): J. GALLAND, *Die Fürstin Gallitzin und ihre Freunde,* Colonia 1880; P. BRACHIN, *Le cercle de Münster et la pensée religieuse de F.L. Stolberg,* Lyón - París 1952; E. REINHARD. *Die Münsterische Familia sacra,* Münster 1953; E. TRUNZ, *Fürstenberg, Fürstin Gallitzin und ihr Kreis,* Münster 1955; S. SUDHOF, «Hochland» 52 (1960); E. HEGEL, *Gesch. der kath.-theol. Fakultät Münster 1773-1964,* I, Münster 1966, 21-79; H. HEUVELDOP, *Bernard Overberg,* Münster 1933; W. SAHNER, *Overberg als Pädagoge,* Gelsenkirchen 1949; G. KRUCHEN, *Die Bibel Overbergs* (tesis), Münster 1956; TH. RENSING, *Franz v. Fürstenberg,* Münster 1961; J. JANSSEN, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg,* Friburgo 1877, [4]1910, pub. por L.V. PASTOR; P. BRACHIN, *Friedrich Leopold zu Stolberg und die deutsche Romantik,* LJ, nueva serie 1 (1960); H. RAAB, *Friedrich Leopold zu Stolberg und Karl L. v. Haller,* ZSKG 62 (1968); F. BEELERT, *Bernard Georg Kellermann,* Münster 1935; W.H. BRUFORD, *Furstin Gallitzin und Goethe,* Colonia - Opladen 1957.

Viena (Hofbauer): *Monumenta Hofbaueriana,* 15 vols., Thorn - Cracovia - Roma 1915-1951; M.B. SCHWEITZER, HJ 48 (1928); E. WINTER, *Die Differenzierungen der kath. Restauration in Österreich,* HJ 52 (1932); E. HOSP, *Hofbauer,* Viena 1951; R. TILL, *Hofbauer und sein Kreis,* Viena 1951; E. WINTER, *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus im östr. Vormärz,* Viena 1968; FR. SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe der Werke,* publ. por E. BEHLER, Paderborn 1958ss; B. v. WIESE, *Fr. Schlegel,* Berlín 1927; L. WIRZ, *Fr. Schlegels philosophische Entwicklung,* Bonn 1939; J.J. ANSTETT, *La pensée religieuse de Fr. Schlegel,* París 1941; E. BEHLER, *Neue Ergebnisse der Fr.-Schlegel-Forschung,* GRM, nueva serie 8 (1858); G.P. HENDRIX, *Das polit. Weltbild Fr. Schlegels* (tesis), Colonia 1962; A. v. MARTIN, *Die polit. Ideenvelt Ad. Müllers,* en *Festschr. f. Walter Goetz,* Leipzig 1927; J. BAXA, *Adam Müller,* Jena 1930; A. v. KLINCKOWSTRÖM, *Fridrich August v. Klinckowström,* Viena 1877; P. HANKAMER, *Zacharias Werner,* Bonn 1920.

Landshut (Sailer): J.M. SAILER, *Werke,* 41 vols., Sulzbach 1830-45; B. LANG, *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen,* Ratisbona 1932; H. SCHIEL, *J.M. Sailer,* 2 vols., Ratisbona 1948-62; J.R. GEISELMANN, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche,* Stuttgart 1952; G. FISCHER, *Sailer und Kant,* Friburgo de Brisgovia 1953; id., *Sailer und Pestalozzi,* Friburgo de Brisgovia 1954; id., *Sailer und Jacobi,* Friburgo de Brisgovia 1955; F.W. KANTZENBACH, *J.M. Sailer und der ökumenische Gedanke,* Nuremberg 1955; H.J. MÜLLER, *Die ganze Bekehrung,* Salzburgo 1956; J. VONDERACH, *Sailer und die Aufklärung,* FZThPh 5 (1958); R. ADAMSKI, ThJ (Leipzig 1960).

Munich (Görres, Ringseis): M. SPINDLER, *Die kirchlichen Erneuerungsbestrebungen in Bayern im 19. Jh.,* HJ 71 (1952), ahora también en M. SPINDLER, *Erbe und Verpflichtung. Aufsätze und Vorträge zur bayerischen Geschichte,* Munich 1966; J. GÖRRES, *Hist.-krit. Neueausgabe der Werke,* pub.

por W. SCHLLENBERG - A. DYROFF - L. JUST, Colonia 1926s, hasta 16 vols.; J.N. SEPP, *J. Görres und seine Zeitgenossen,* Nördlingen 1877; H. KAPFINGER, *Der Eos-Kreis 1828-32,* Munich 1928; W. SCHELLBERG, *J. Görres,* Colonia ²1926; *Görres-Festschrift,* pub. por K. HOEBER, Colonia 1926; J. GRISAR, *Görres'religiöse Entwicklung* StdZ 112 (1927); A. SCHORN, *Görres'religiöse Entwicklung* (tesis), Colonia 1929; R. SAITSCHICK, *J. Görres und die abendländische Kultur,* Olten - Friburgo 1953; G. BÜRKE, *Vom Mythos zur Mystik,* Einsiedeln 1958; E.R. HUBER, *J. Görres und die Anfänge des kath. Integralismus in Deutschland,* en E.R. HUBER, *Nationalstaat und Verfassungstaat,* Stuttgart 1965; B. LANG, *J.N. Ringseis,* Friburgo 1931; D. BAUMGARDT, *F. Baader und die philosophische Romantik,* Halle 1927; E. SUSINI, *F. Baader et le romantisme mystique,* 2 vols., París 1942; J. FRIEDRICH, *I. v. Döllinger,* I-II, Munich 1899; G. SCHWAIGER, *I. v. Döllinger,* Munich 1963; J. FINSTERHÖLZL, *I. v. Döllinger,* Graz - Viena - Colonia 1969; A. DOEBERL, *Ludwig I. und die kath. Kirche,* HPBI 158-160 (1916-17); M. SPINDLER, *Der Briefwechsel zwischen König Ludwig I. und Ed. v. Schenk 1824-41,* Munich 1930; R. HACKER, *Die Beziehungen zwischen Bayern und dem Heiligen Stuhl in der Regierungszeit Ludwigs I.,* Tubinga 1967; G. SCHWAIGER, *Ludwig I. von Bayern,* ZKG 79 (1968).

Maguncia: J. GUERBER, *Fr. L. Liebermann,* Friburgo 1880; J. WIRTH, *Mons. Colmar,* París 1906; A. SCHNÜTGEN, *Das Elsass und die Erneuerung des kath. Lebens in Deutschland von 1814 bis 1848,* Estrasburgo 1913; S. MERKLE, *Zu Görres-theol. Arbeit am «Katholik» (Görres-Festchr.* 1926); L. LENHART, *Das Mainzer Priesterseminar als Brücke von der alten zur neuen Mainzer Universität,* Maguncia 1947; id., *Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jh.,* Maguncia 1956; H. SCHWALBACH, *Der Mainzer «Katholik» . 1821 bis 1850* (tesis), Maguncia 1966.

Otras personalidades y círculos: A.F. LUDWIG, *Weihbischof Zirkel von Würzburg...,* 2 vols., Paderborn 1904-06; A. DYROFF, *Karl Josef Windischmann und sein Kreis,* Colonia 1916; W. SCHELBERG, *Klemens Brentano,* M.-Gladbach 1916; H. RUPPRICH, *Brentano, Luise Hensel und Ludwig v. Gerlach,* Viena - Leipzig 1927; C. SCHÖNIG, *Anton Jos. Binterim (1779-1855) als Kirchenpolitiker und Gelehrter,* Düsseldorf 1933; O. DAMMANN, *Johann Friedrich Schlosser auf Stift Neuburg und sein Kreis,* «Neue Heidelberger Jbb.» (1934); E. RITTER, *Radowitz,* Colonia 1948; A. KLEIN, *Werner v. Haxthausen und sein Freundeskreis am Rhein,* AHVNrh 155-156 (1954), K.G. FABER, *Rhein. Geistesleben zwischen Restauration und Romantik,* RhVJBll 21 (1956); E. KLEINSTÜCK, *Johann Friedrich Böhmer,* Francfort 1959; A. BRECHER, *L.A. Nellessen (1783-1859) und der Aachener Priesterkreis,* ZAGV 76 (1964); H. WITETSCHEK, *Studien zur kirchl. Erneuerung im Bistum Augsburg in der 1. Hälfte des 19. Jh.,* Augsburgo 1965; W. HOFFMANN, *Clemens Brentano,* Berlín - Munich 1966; CHR. WEBER, *Orthodoxie und Aufklärung am Mittelrhein 1820-50* (en preparación). Sobre Hermes y la escuela de Tubinga, cf. las indicaciones bibliográficas antes del cap. XV.

Obispos destacados: A. SCHNÜTGEN, *Das religiös-kirchl. Leben im Rheinland unter den Bischöfen Graf Spiegel und Hommer,* AHVNrh 119 (1931); W. LIPGENS, *Ferdinand August v. Spiegel* (v. antes del cap. VII); P. SIEWECK, *L.A. Frh. v. Gebsattel* (tesis), Munich 1955. Sobre Hommer: A. THOMAS, TThZ 58 (1949), AMrhKG 1 (1949), 15 (1963); J. SCHIFFHAUER, *Festchr. f. Alois Thomas,* Tréveris 1967.

Más trascendencia histórica que la reestructuración organizativa tuvo la renovación religiosa que experimentó también la Iglesia católica de Alemania en las primeras décadas del siglo XIX, y que partió de fuerzas propias, independientes de la Iglesia oficial. Se trataba de personalidades que tenían en común la voluntad de superar la crisis a que había dado lugar la ilustración radical. Contra el vaciamiento racionalista de la teología, contra las tendencias de secularización en la sociedad y la amplia sumisión de la Iglesia al Estado había que fundamentar una alternativa valedera. Importante presupuesto para ello era la inquebrantada tradición eclesial en vastos sectores, sobre todo fuera las clases instruidas de la corte y de las ciudades. En este resurgimiento intervinieron no pocos empeños de la ilustración moderada: el cultivo de la teología positiva, reformas en la liturgia, en la predicación y en la cura de almas, y en algunos lugares también una tendencia ecuménica fundamental. Un acicate fue el acontecimiento de la revolución francesa con sus repercusiones, que al mismo tiempo intensificó el carácter defensivo del movimiento que se iniciaba. La revolución y la secularización, al sacar las consecuencias más radicales de la ilustración y de la doctrina del Estado, hicieron a éstas sospechosas en general entre los católicos. La defensa católica debió orientarse, ya desde sus comienzos, hacia dos metas concretas: el restablecimiento de la libertad eclesiástica y la restauración de los centros de formación destruidos.

El romanticismo aportó fuertes impulsos, muy variados conforme a su multiplicidad esencial. Su interpretación del mundo echó manos de ideas y valores cristianos en la organización de la sociedad, del arte y de la ciencia, en lo cual prefirió lo irracional, lo histórico y lo desarrollado orgánicamente. Frente al interés de la ilustración por el individuo, la razón y el progreso, se produjo una revalorización —que a veces iba al extremo opuesto— de la sociedad, del sentimiento y de la mística, de la tradición y de la

continuidad. Volvió a sentirse a la Iglesia como organismo viviente e histórico, y el pensamiento globalizante persiguió la síntesis de la cultura religiosa y de la profana.

En el campo protestante el romanticismo fomentó un movimiento de despertar y un protestantismo nacional. Sin embargo, muchos de sus representantes se sentían atraídos hacia la Iglesia católica, cuyas estructuras y formas de devoción respondían mejor a sus ideales. Destacados convertidos dieron su impronta a los inicios del movimiento católico en Alemania. La renovada y elevada estima de la Iglesia católica era con frecuencia una secuela del redescubrimiento de la edad media, esencialmente católica y despreciada por la ilustración, y de sus creaciones artísticas e intelectuales. Además de esto, el romanticismo promovió el patriotismo alemán, más que regional, de los católicos. Su orientación hacia estructuras y continuidades orgánicas llevó a la ideología de restauración, que idealizaba a los emperadores y al imperio; la valoración de pueblo y nación hizo que, como consecuencia de las guerras de liberación, se constatara también en el catolicismo alemán una afinidad entre religión y nacionalidad.

El movimiento católico surgió en pequeños círculos, que respondían al estilo de la sociedad de la época, y en los que con frecuencia existían estrechas afinidades con vistas a la revivificación de la ciencia teológica [1]. Faltaban absolutamente instigaciones romanas. La filosofía francesa de la restauración sólo influyó a partir de los años veinte, especialmente a través del círculo del seminario teológico de Maguncia y otros análogos en Renania [2].

La princesa Amalie Gallitzin (1748-1806), que vivía en Münster desde 1779, había reunido en torno a sí, ya antes de la revolución francesa, un círculo que trataba de profundizar la fe haciendo hincapié en el sentimiento, e intensificó la reacción contra la ilustración en una línea de fideísmo antiintelectualista. Consejeros familiares de la princesa eran el catequeta y pedagogo Bernard Over-

---

1. Así la escuela teológica de Tubinga (cf. cap. XV, p. 402ss), juntamente con su órgano «Theologische Quartalschrift», publicado desde 1819, ayudó a los católicos instruidos a adquirir una nueva y más profunda conciencia de sí, promotora de actividades.

2. E. Fleig, *Zur Gesch. des Einströmens französischen Restaurationsdenkens nach Deutschland,* HJ 55 (1935) 501-522.

berg (1754-1826) y el canónigo Franz von Fürstenberg (1729-1810). Desde 1762 Fürstenberg había administrado con ejemplaridad, en su calidad de primer ministro, el cabildo de Münster, pero contrariamente al propio obispo —que era al mismo tiempo príncipe elector de Colonia y había abierto totalmente a las nuevas ideas su corte de Bonn— se había mantenido consecuentemente alejado de la ilustración. Desde que en 1780 hubo de abandonar sus cargos políticos, se concentró en un «mejoramiento interior» y en su obra de reforma pedagógica, en lo cual fue su más íntimo colaborador Overberg, encargado de la formación de los maestros. Del círculo de la princesa Gallitzin, que se consideraba como una *familia sacra*, formaban parte varios profesores de la academia fundada por Fürstenberg, entre ellos el historiador de la Iglesia Theodor Katerkamp, y el exegeta Bernard Georg Kellermann. Entre los más jóvenes, que recibieron perdurable influjo de este círculo, se hallaban los hermanos Droste-Vischering.

Hubo estrechas relaciones con luteranos pietistas, tales como Matthias Claudius, Friedrich Perthes, el conde Friedrich Leopold de Stolberg y Johann Georg Hamann. El círculo estuvo influenciado por la ilustración en cuanto que ponía de relieve los puntos que tenían en común las confesiones, aunque con una intención antiilustrada: los elementos creyentes debían unirse contra el racionalismo como enemigo común. Stolberg se hizo católico en 1800; su conversión, que inició la notable serie de conversiones de románticos, causó gran sensación. En adelante vivió en Münster y los años siguientes escribió, juntamente con otros miembros de la *familia sacra*, la *Historia de la religión de Jesucristo (Geschichte der Religion Jesu Christi)*, que interpretaba la historia de la Iglesia en forma universalista y volvió a avivar en el catolicismo alemán la conciencia histórica destruida por la ilustración [3]. Stolberg, no obstante su actitud apologética fundamental, aportó también elementos luteranos, como, por ejemplo, la creencia en la revelación, hecha sólo posible por la misericordia de Dios; su concepto de Iglesia era amplio y tenía también rasgos episcopalistas.

Los escritos de Overberg fundaron, juntamente con los de Sailer, una nueva pedagogía católica. Overberg promovía el diálogo didác-

---

3. La obra apareció en quince tomos, Hamburgo 1806-18. Cf. L. SCHEFFCZYK, *Fr. L. Stolbergs «Geschichte der Religion Jesu Christi»*, Munich 1952.

tico y el autodesarrollo del alumno en sentido de la ilustración. Sin embargo, la superior seguridad de la fe cristiana sólo la tomó de la revelación, a la que por tanto situó en el centro de la enseñanza de la religión y puso al alcance de vastos círculos con su *Historia del Antiguo y Nuevo Testamento (Geschichte des Alten und Neuen Testaments)* concebida para maestros y familias y repetidamente reeditada.

Bajo la impresión del levantamiento contra Napoleón (1809) Viena llegó a ser centro de irradiación del romanticismo alemán, que en el círculo de Clemens Maria Hofbauer (1751-1820) y de Friedrich Schlegel (1772-1829) hizo surgir una nueva conciencia religiosa. Ambos vivían desde 1808 en Viena. Hofbauer, primer redentorista alemán, procedente de Moravia meridional, alcanzó como educador, predicador, misionero popular y organizador de la vida eclesiástica a miembros de todas las clases sociales. Schlegel, convertido anteriormente en la Colonia de aire medieval, se puso al servicio del Estado austríaco. Aparte de esto, enseñó en Viena historia de las religiones, en lo cual desarrolló su vasta interpretación de la historia y cultura europeas desde el espíritu del cristianismo católico [4], interpretación que influyó en todos los sectores del romanticismo. Se le adhirieron otros convertidos de Alemania septentrional con un gran círculo de acción, como, por ejemplo el estudioso de derecho público, Adam Müller, el pintor y educador Klinckowström, el poeta Zacharias Werner. Pasajeramente también Franz v. Baader, Brentano, Eichendorff y Johann Friedrich Schlosser frecuentaron el círculo que, sobre todo en el tiempo del Congreso, entabló relaciones de efectos duraderos con personas de las mismas ideas en todos los países alemanes.

Schlegel, Müller [5] y sus amigos trataron de mostrar que la autoridad monárquica y el orden jerárquico de la sociedad son naturales y queridos por Dios. Propagaron por tanto el Estado corpora-

4. Sobre todo en sus series de lecciones, dictadas en 1810 o 1812 respectivamente, *Ueber die neure Geschichte*, Viena 1811, y sobre la *Geschichte der alten und neuen Literatur*, Viena 1815. Además en las revistas «Deutsches Museum» (Viena 1812-13) y «Concordia» (Viena 1820-22).

5. Obras principales de Müller: *Die Elemente der Staatskunst*, Berlín 1810 (nueva ed. dir. por J. BAXA, Jena 1922); *Von der Notwendigkeit einer theol. Grundlegung der gesamten Staatswissenschaft*, Leipzig 1820 (reedición, Viena 1898). *Ausg. Schriften Müllers zur Staatsphilosophie*, publ. por R. KOHLER, Munich 1923.

tivo, organizado en gremios, que debían basarse en la religión y en las costumbres y tradiciones nacionales, y orientarse conforme a modelos medievales; el Estado y la Iglesia eran, según ellos, dos partes con iguales derechos y coordinadas intrínsecamente. En la Iglesia católica, conservadora de la continuidad y organizada jerárquicamente, veían ellos la más legítima garantía de toda autoridad. Coincidentes con los rasgos de Maistre, trataban de darles una motivación religiosa y filosófica más profunda, que echaban de menos en sus escritos.

La concepción de la sociedad del círculo de Viena contribuyó a formar la ideología de la restauración, en cuyo desarrollo tuvo una parte principal otro convertido, el estudioso de derecho público en Berna, Karl Ludwig von Haller (1768-1854)[6]. Del principio corporativo derivaron también Schlegel, Müller y Baader primeros postulados del catolicismo social. Sus exigencias de salario justo y de la integración de las clases inferiores, de subordinación de la economía a la política social y de un equilibrio justo entre la agricultura y la industria, no podían producir resultados directos, pero influyeron persistentemente en el origen de la doctrina social católica.

Mientras que el emperador, el gobierno y la mayoría del clero austríaco, especialmente los prelados, seguían aferrados al josefinismo, en el círculo de Hofbauer fue iniciada su superación intelectual[7]. Los obispos Zengerle (de Seckau, 1824-48) y Ziegler (de Linz, 1827-52), ambos procedentes del círculo, contribuyeron a que el nuevo espíritu se abriera camino en sus diócesis. El futuro cardenal Rauscher (v. infra, cap. XX, XXVII, XXIX) fue formado, todavía joven sacerdote, en el círculo de Hofbauer.

Con una lucha sin compromisos, frecuentemente irritante, combatió Hofbauer la ilustración en todas sus formas; durante el congreso de Viena él fue el adversario más importante de Wessenberg en el terreno de las ideas. El combativo redentorista perseguía también el restablecimiento de una organización de todas las Iglesias alemanas, pero su círculo fue, entre los grupos del resurgimiento

6. Sobre todo con su *Handbuch der allg. Staatskunde*, Winterthur 1808 y *Die Restauration der Staatswissenschaften*, 6 vols., ibid. 1816-26, ²1820-34, que dio el nombre a la época.

7. Conatos de superación del josefinismo: A. REINERMAN, *The Return of the Jesuits to the Austrian Empire and the Decline of Josephinism 1820-1822*, CHR 52 (1966-67).

católico, el primero que quiso llevar adelante esta reconstrucción en estrecha unión con Roma. Hofbauer y sus amigos asesoraron al nuncio de Viena, Severoli, y durante el congreso de Viena también al cardenal Consalvi, y después de 1815 trataron de influenciar, por medio de Schlegel y Schlosser, las negociaciones sobre las iglesias remitidas a la dieta de Francfort. Sólo el pontificado, que se iba robusteciendo de nuevo, pudo dar a las diócesis alemanas obispos que, según su convicción, estaban exentos de tendencias a la Iglesia nacional y al febronianismo. De ahí su dedicación, pletórica de consecuencias, a la organización autoritaria centralista de las iglesias, que vino a desembocar en la evolución global del siglo XIX. Secretamente pusieron en guardia a la curia contra los partidarios de otras concepciones, y con ello iniciaron en el ámbito alemán la denuncia de adversarios dentro de la Iglesia, que en todas partes fue un enojoso fenómeno secundario de la concentración ultramontana. Al mismo tiempo Hofbauer, precisamente en interés de la prevista alianza romano-germánica, exigió a la curia que tomase más en consideración a Alemania; en la crítica de la ignorancia romana de las condiciones en Alemania coincidía con más de un anticurialista.

El círculo de Hofbauer influyó particularmente en grupos afines de la vecina Baviera, por ejemplo en los *confederados* en torno al obispo auxiliar de Würzburg, Zirkel († 1817) y en el círculo muniqués de Görres. Hofbauer intervino también cerca del príncipe heredero de Baviera, Luis, el cual, sin embargo, se atuvo preferentemente a las sugerencias de Landshut y Munich.

Johann Michael Sailer (1751-1832), jefe del grupo de Landshut, asimiló la cultura filosófica y literaria de la época e inició los contactos del catolicismo con la moderna cultura intelectual de la nación. Con ello, su preocupación capital era la interiorización del concepto tradicional de la Iglesia, y ya en fecha temprana tomó posición contra el deísmo. Por motivos análogos a los del grupo de Münster, Sailer cultivó la amistad con evangélicos de parecida actitud fundamental, tales como Lavater, Claudius, Savigny y los príncipes Stolberg-Wernigerode. Sailer era ecléctico, en moral adoptó muchas sugerencias de Kant, en filosofía de la religión, de Jacobi, y en pedagogía, de Pestalozzi.

en cambio, la publicación de dos boletines eclesiásticos[10], que se ocupaban también de problemas ajenos a Baviera y fueron muy activos en política eclesiástica; con éstos y con el «Katholik», fundado algunos años antes en Maguncia, comenzó a desarrollarse la prensa católica.

Con más eficiencia publicista que los amigos de Hofbauer trabajó en Maguncia un círculo para la renovación autoritaria centralista de la Iglesia. Sus primeros dirigentes, Johann Ludwig Colmar (1760-1818), nombrado por Napoleón obispo de Maguncia, y Franz Leopold Liebermann (1759-1844), provenían del catolicismo alsaciano, que se había mantenido al margen de los acontecimientos interiores de Francia, pero luego, en las turbulencias de la revolución había sentido las más radicales consecuencias de la ilustración. Colmar fundó, en lugar de la facultad teológica de la universidad destruida por la secularización, un seminario tridentino, cuya dirección asumió Liebermann; en 1816 fue llamado otro alsaciano, Andreas Räss (1794-1887), discípulo de Liebermann.

A diferencia de los otros círculos de renovación, los dirigentes del círculo de Maguncia eran todos eclesiásticos. Como todos los propugnadores de la concentración rigurosamente eclesiástica, tenían aversión a las facultades teológicas en las universidades del Estado y contribuyeron notablemente a la educación de los seminarios, deseada también en Roma. Además podían apoyarse en la circunstancia de que en diferentes facultades oficiales enseñaban todavía teólogos racionalistas y patrocinadores de la Iglesia nacional. Colmar y Liebermann volvieron a basar la formación teológica en la escolástica[11]; Räss y su amigo Nikolaus Weis (1796-1869) incluyeron la filosofía francesa de la restauración.

Los maguntinos estaban convencidos de que, frente a la ilustración y sus consecuencias, así como frente a la idea de Iglesia

10. Con activo apoyo de Räss (Maguncia) y de miembros del círculo muniqués de Görres, Joh. Bapt. von Pfeilschifter fundó en 1829 en Aschaffenburg el «Katholische Kirchenzeitung», que alcanzó gran importancia durante la década siguiente; en Wurzburgo apareció, desde 1828, el «Allg. Religions- und Kirchenfreund» (Red.: Franz Gg. Benkert). Cf. PESCH, l.c. 150-154.

11. El manual de Liebermann, las *Institutiones theologiae dogmaticae*, Maguncia 1819-21, gozó de gran difusión durante largo tiempo ([10]1870), como también la dogmática especulativa y fuertemente antihermesiana de su discípulo Heinrich Klee, Maguncia 1834-35 ([4]1861), que poco antes de su temprana muerte (1840) había sido destinado a la universidad de Munich.

nacional, era necesaria una rigurosa concentración intelectual y organizatoria de la Iglesia; preconizaron el retorno a lo que parecía ser el seguro bastión de la antigua doctrina, aunque también insistieron en una más moderna activación de los fieles; el romanticismo no los afectaba lo más mínimo. Su programa coincidía con el de los *zelanti* en la curia romana, que desde la elección de León XII (1824) habían vuelto a imponerse[12]. Desde entonces los maguntinos propugnaron en serio una estrecha unión con Roma; simplificando excesivamente, opinaban que el episcopalismo conducía al sistema de la Iglesia nacional, y el papalismo, en cambio, a la libertad de la Iglesia. Habían tenido que aceptar la soberanía sobre la iglesia por parte de Napoleón, e inmediatamente opusieron resistencia a la política eclesiástica de los Estados alemanes más débiles, y sobre este punto se hallaron pronto en contraste con el gobierno de Hesse.

Räss y Weis, con objeto de influenciar al clero y a los seglares instruidos en la línea del programa de Maguncia, fundaron en 1821 la revista mensual «Der Katholik»; un año después, bajo la presión del gobierno, la redacción tuvo que retirarse a Estrasburgo, y en 1827 pudo ser trasladada a la Espira del Rhin. En «Der Katholik» y en folletos populares combatieron los teólogos de Maguncia contra la ilustración, la Iglesia nacional y el protestantismo, como también contra corrientes católicas que no cabían dentro de su esquema: tales como el hermesianismo que se iba propagando en la Prusia renana[13]. La defensiva autoritaria, junto a la que se retiraron, respondía a algunas necesidades del tiempo, pero su generalización contribuyó notablemente a dejar a la Iglesia católica al margen del proceso intelectual y a relegarla al *ghetto* asignado por sus adversarios.

Del círculo de Maguncia salieron tres destacados obispos: junto a Räss (obispo de Estrasburgo desde 1842) y Weis (obispo de Espira desde 1841), Johannes v. Geissel, que en su calidad de arzobispo de Colonia fue en los años cuarenta y cincuenta el líder del episcopado prusiano (cf. cap. XX, XXVII y XXIX).

El espíritu combativo del seminario de Maguncia actuó también en Baviera y se comunicó a diferentes círculos católicos que

12. Cf. cap. III, p. 181-186.
13. Cf. cap. XV, p. 401ss.

por su parte habían preparado el terreno a la renovación interior de la Iglesia a nivel local, pero que, fuera de esto, desde los años veinte se habían opuesto cada vez más claramente al régimen burocrático de la Iglesia. Tales círculos surgieron, entre otros, en Kassel en torno a Josef Maria von Radowitz, en Francfort en torno a Johann Friedrich Schlosser, en Coblenza en torno a Clemens Brentano y Hermann Josef Dietz, en Bonn en torno al canonista Ferdinand Walter[14] y al filósofo Karl Josef Windischmann, en Colonia en torno a Werner von Haxthausen, en Aquisgrán en torno a Martin Wilhelm Fonck y Leonhard Aloys Nellessen, en Dusseldorf en torno a Anton Josef Binterim. Los círculos renanos mantuvieron estrecho contacto entre sí. Tenían en común la oposición contra Hermes, impulsada especialmente en Bonn; en Coblenza se desarrollaron preludios de la moderna *Cáritas*, y en Colonia el interés se dirigó preferentemente a la conservación de tradiciones y edificios católicos medievales.

A la renovación eclesiástica contribuyeron también de manera considerable personas y factores que más tarde fueron combatidos o dejados al margen por el movimiento católico que se iba consolidando. Wessenberg dio impulso a un movimiento de reforma bíblico-litúrgica, que perduró largo tiempo[15]. De la escuela de Hermes surgió una generación de párrocos convencidos de la compatibilidad de la antigua fe con las nuevas ideas, y por consiguiente activos y optimistas[16]. Importantes obispos de la primera generación posterior a 1815, tales como Spiegel en Colonia, Gebsattel en Munich, Hommer en Tréveris, promovieron también la reconstrucción interna. Incorporando resultados positivos de la ilustración y esquivando conflictos con los gobiernos, se distinguieron de sus combativos sucesores, marcados por el movimiento de renovación.

---

14. El manual de derecho canónico que Ferdinand Walter (1794-1879) publicó ya en Bonn el año 1822 ([14]1871) contribuyó notablemente a la superación del febronianismo. Cierto que Walter, como la mayoría de los representantes de la misma corriente, no representaba todavía el concepto de Iglesia que se impuso bajo Gregorio XVI y Pío IX. Walter, exactamente como Liebermann, no enseñaba la infalibilidad pontificia; sólo a partir de la 8.ª edición de su obra (1839) se acercó a esta doctrina que se iba propagando. Cf. VIGENER, l.c., 62-70. Carl Ernst Jarcke, profesor de derecho, se convirtió al catolicismo en 1825 bajo el influjo del círculo de Bonn. Cf. cap. XX, p. 537s.

15. Cf. TH. KLAUSER, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 122; W. MÜLLER, tomo VI de este manual, p. 786.

16. H. SCHRÖRS, *Hermesianische Pfarrer*, AHVNrh 103 (1919) 76-183.

Los comienzos del movimiento en Alemania habían mostrado la gran envergadura intelectual del catolicismo, desde una interpretación universalista del mundo a partir del espíritu y tradición de la Iglesia, hasta la concentración jerárquica defensiva. La amplia concepción que con su influjo introdujo el romanticismo permitió por última vez en la historia alemana contribuir a una activa configuración de la vida intelectual y artística de la nación [17], si bien para el proceso intraeclesiástico fue la tendencia más estrecha y más severa la que dio la pauta. Los círculos de Hofbauer y del seminario de Maguncia supieron dar un programa claro y fácilmente accesible a la mayoría de los católicos, desorientados por los trastornos intelectuales y oprimidos por el sistema de Iglesia nacional, y reconociendo al Estado conservador le exigieron la realización de la igualdad de derechos prometida. Crearon en el catolicismo la primera conciencia moderna de masas en Alemania, que desde los desórdenes de Colonia [18] alcanzó relevancia política. El movimiento, originariamente multiforme, desembocó en la restauración ultramontana que en los años veinte se impuso en Roma y a partir de la elevación al pontificado de Gregorio XVI fue desde allí promovida sistemáticamente.

La reorganización de las diócesis suizas, por muy provechosa que fuera [19], fue sólo un prerrequisito para el despertar de la vida católica, que en Suiza era tan urgente como en los países vecinos. Si bien en Ginebra el activo párroco Vaurin estaba en estrecho contacto con el movimiento católico francés, sin embargo, en muchos cantones tanto el indiferentismo de la ilustración como la actitud antirromana de Wessenberg habían influenciado profundamente los espíritus incluso en círculos clericales, en los que tales ideas habían sido propagadas sobre todo

---

17. Más allá de los influjos generales en el romanticismo, el movimiento católico participó en la configuración de la escuela nazarena y del neogótico, así como en la revivificación de la polifonía clásica antigua. H. BEENKEN, *Das 19. Jh. in der deutschen Kunst*, Munich 1944; SCHNABEL G., IV³, 220-249; W. NEUSS, LThK² VII, 849ss; H. SCHADE-H. KIRCHMEYER, ibid. 9, 21ss. Cf. ahora también W. WEYRES - H. MANN, *Hdb. zur rheinischen Baukunst des 19. Jh.*, Colonia 1968.

18. Cf. cap. XX.

19. Un ejemplo: El año 1826 el arzobispo de París, que viajaba a la abadía de Rheinau, hubo de confirmar allí a 6000 personas (HENRION, *Vie de Mgr. de Quélen*, París ²1840, 168-170).

por la *Helvetische Gesellschaft* y por hombres como el párroco Müller o el maestro de Lucerna, Dereser.

La reacción contra los filósofos y jacobinos y contra los reformistas febronianos fue guiada de manera especialmente activa por un grupo de profesores del seminario de Lucerna, discípulos de Sailer, pero sobre todo por J. Gügler, uno de los primeros representantes de la teología romántica, y por F. Geiger, fundador del «Schweizerische Kirchenzeitung» (= Diario eclesiástico de Suiza). Sin embargo, éstos no eran los únicos. Las grandes escuelas de Solothurn y Einsiedeln reanudaron al mismo tiempo su actividad en sentido francamente clerical, y los jesuitas, por su parte, se mostraron activos en Brig (1814) y Friburgo (1818) y predicaron, al igual que los capuchinos, numerosas misiones populares, cuyos efectos se manifestaron en la fundación de cofradías y congregaciones.

Si bien la pretensión de las autoridades de controlar la labor en los seminarios no simplificó las cosas, sin embargo, prelados piadosos y celosos —tales como el vicario apostólico B. Góldin, administrador desde 1815 hasta 1819 de los territorios desligados de la diócesis de Constanza, y Ch.-R. Buol, obispo de Coira de 1793 a 1833, así como, algo más tarde, A. Salzmann, nuevo obispo de Basilea— contribuyeron eficazmente al despertar que se efectuó también en el protestantismo suizo, si bien esta evolución en el protestantismo mostró claras diferencias en algunos objetivos y manifestaciones. Por lo demás, este despertar fue acompañado, como en Alemania, de cierto número de conversiones[20]. Algunas de éstas, en particular la del jurista de Berna K.L. v. Haller (1817), causaron especial sensación. No obstante su exilio voluntario en París de 1820 a 1830, se formó en torno a Haller un grupo de ultras católicos, que en violenta oposición contra J.-J. Rousseau, la revolución y el liberalismo, asociaban un ultramontanismo irreconciliable con concepciones políticas de inspiración patriarcal y legitimsta, mientras que la mayoría de sus compatriotas, en oposición con esto, se orientaban hacia un progresismo liberal.

20. Cf. D.A. Rosenthal, *Konvertitenbilder aus dem 19. Jh.*, I, Ratisbona 1868, 348ss.

XIV. EL MOVIMIENTO CATÓLICO EN FRANCIA Y EN ITALIA

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Francia: Asociaciones católicas:* G. DE GRANDMAISON, *La Congrégation,* París 1889; J.B. DUROSELLE, *Les «filiales» de la Congrégation,* RHE 50 (1955) 867-891; G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, *Ferdinand de Bertier et l'énigme de la Congrégation,* París 1948, en espe. 353-407; A. LESTRA, *Histoire secrète de la Congrégation de Lyon. De la clandestinité à la fondation de la Propagation de la Foi,* 1801-31, París 1967.

Publicistas católicos: Sobre Bonald y Maistre, v. LThK II, 581-582 y VI, 1305-06; además R.A. LEBRUN, *Throne and Altar. The Political and Religious Thought of J. de Maistre,* Ottawa 1965; E. REINHARD, *Haller, ein Lebensbild aus der Zeit der Restauration,* Colonia 1915; H. WEILENMANN, *Untersuchungen zur Staatstheorie C.L. v. Hallers,* Aarau 1955; P.M. BURTIN, *Un semeur d'idées au temps de la Restauration, le baron d'Ekstein,* París 1931; DHGE XIV, 1405-06; A. VIATTE, *Le catholicisme chez les romantiques,* París 1922; V. GIRAUD, *De Chateaubriand à Brunetière,* París 1939, 113-119; J.R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique,* 1824-34, París 1962.

Lamennais: Oeuvres complètes, 12 vols., París 1836-37, y 10 vols., París 1844 contienen entre otras cosas los 2 tomos de las *Mélanges,* en los que Lamennais publicó reunidos varios de sus escritos menores y artículos de periódicos; *Oeuvres posthumes,* pub. por E. FORGUES, 6 vols., París 1855-59. La correspondencia de Lamennais, que representa una fuente capital, está desgraciadamente muy dispersa y en parte todavía inédita. L. LE GUILLOU prepara la publicación de la correspondencia general: vol. I 1805-1820, París 1971; las principales colecciones están indicadas en «Catholicisme» V, 1723; v. también la reseña cronológica de las cartas publicadas (que, por cierto, habría que completar bastante), en A. FEUGÈRE, *Lamennais avant l'«Essai sur l'Indifférence»,* París 1906, 249-437 (índice 445-450).

Bibliografía sobre Lamennais: F. DUINE, *Essai de bibliographie de Lamennais,* París 1923. Sobre la vida y el pensamiento téngase en cuenta sobre todo: A. ROUSSEL, *Lamennais, d'après des documents inédits,* 2 vols., Rennes 1893; CH. BOUTARD, *Lamennais, sa vie et ses doctrines,* 3 vols., París 1905-13; F. DUINE, *Lamennais,* París 1922; A. VIDLER, *Prophecy and Papacy. A Study on Lamennais, the Church and the Revolution,* Londres 1954; L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe s.,* París 1955, 31-71; G. VERUCCI, *F. Lamennais dal cattolicesimo*

autoritario al radicalismo democratico, Nápoles 1963; L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais,* París 1966; vol. I del *Bulletin Lamennais,* pub. por L. LE GUILLOU, París 1971. Sobre la época de la restauración, v. también CHR. MARÉCHAL, *La jeunesse de Lamennais,* París 1913, *La dispute de l'«Essai sur l'Indifference»,* París 1925 y *Lamennais au «Drapeau blanc»,* París 1946; E. SEVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais,* París 1933; Y. LE HIR, *Lamennais écrivain,* París 1948.

Sobre el influjo de Lamennais fuera de Francia: A. GAMBARO, «Studi francesi» 2 (1958) 198-219 y *Sulle orme* .. (v. después); A. SIMON, *Rencontres mennaisiennes en Belgique,* Bruselas 1963; F. VRIJMOED, *Lamennais avant sa défection et la Néerlande catholique,* París 1930; ST. LÖSCH, *Döllinger und Frankreich,* Münster 1955, en part. 88ss; W.G. ROE, *Lamennais and England,* Londres 1966; C. DE CARILLA, *Lamennais y el Río de la Plata,* «Rev. de hist. de las ideas...» (1960) 63-68.

Italia: Una amplia panorámica con bibliografía se halla en G. VERUCCI, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848,* «Rassegna stor. toscana» 4 (1958) 251-285, Son fundamentales las obras de S. FONTANA, *La controrivoluzione cattolica in Italia 1820-30,* Brescia 1968, y C. BONA, *Le «Amicizie». Società segrete e rinascita religiosa, 1770-1830,* Turín 1962. Además: G. DE ROSA, *L'Azione cattolica,* I, Bari 1953, 28-45; P. PIRRI, *C. d'Azeglio e gli albori della stampa cattolica in Italia,* CivCatt III (1930) 193-212; G. VERUCCI, «Rassegna di politica e di storia» 5 (1959) 12-16; L. BULFERETTI, *A. Rosmini nella Restaurazione,* Florencia 1942; G. PUSINERI, *La «Società degli amici». Rosmini precursore dell' Azione cattolica,* «Charitas» 5 1931, 7 (1933), passim; U. BIGLIA, «Novarien.» 3 (1969) 207-246 (sobre las hermandades de jóvenes intelectuales propagadas por Scavini).

Sobre el influjo de Lamennais: A. GAMBARO, *Sulle orme del Lamennais in Italia,* Turín 1958 (fundamental). Además: P. PIRRI, CivCatt IV (1930) 3-19, III (1932) 313-327, 567-583; P. DUDON, Gr 18 (1937) 88-106; G. VERUCCI, l.c., 264-267; C. BONA, l.c., 396-406.

Sobre Lanteri: (A.P. FRUTAZ), *Positio... Servi Dei P.B. Lanteri,* Ciudad del Vaticano 1945; T. PIATTI, *Un precursore dell'Azione cattolica, P.B. Lanteri,* Turín [4]1954.

Sobre Ventura: A. RASTOUL, *Le P. Ventura,* París 1906; A. CRISTOFOLI, *Il pensiero religioso del P. Ventura,* Milán 1927; R. RIZZO, *Teocrazia e neocatolicismo nel Risorgimento. Genesi e sviluppo del pensiero politico del P. Ventura,* Palermo 1938; F. SALINITRI, «Salesianum» 2 (1940) 318-348 (Ventura y Lamennais). Obras y bibliografía: «Regunum Dei» 20 (1969) 148-210.

Sobre Rosmini y Gioberti: Panorámica y bibliografía: ECatt x, 1359-71, vi, 414-422. Cf. también p. 396, 503, 512-514.

Sobre Manzoni: M. Parenti, *Bibliografia manzoniana,* Florencia 1936, completada por F. Ghisalberti, *Critica manzoniana di un decennio 1939-48,* Milán 1949; A. Galletti, *Le origini del romanticismo italiano e l'opera di A. Manzoni,* Milán 1942; id., Manzoni, Milán 1958; R. Amerio, *A. Manzoni filosofo e teologo,* Turín 1958; M. Bendiscioli, en *Scritti stor. e giurid. in memoria di A. Visconti,* Milán 1955, 145-155. Véase también p. 393, nota 24.

La acción católica de los seglares en Francia

Si bien el clero francés tenía puesta gran confianza en el apoyo de las autoridades civiles, sin embargo, no por eso permaneció inactivo. Su celo se desarrolló sobre todo en el marco parroquial: enseñanza más prolongada del catecismo [1]; organización de cultos, que se trataba de hacer más atractivos embelleciéndolos con cánticos, cuyas melodías, conforme a la tradición del siglo xviii, se tomaban de romanzas modernas; organización de los fieles en asociaciones piadosas, sobre todo en las cofradías de penitencia, que volvieron a surgir precisamente en esta época. Algunos sacerdotes emprendedores, siguiendo el ejemplo de Allemand en Marsella [2], trataron de organizar obras para jóvenes, aunque normalmente más en una atmósfera de invernadero y de preservación que en el estilo de una formación para el apostolado.

Esta celosa actividad sacerdotal podía en todo caso ser suficiente únicamente en las zonas rurales, todavía bastante cerradas, pero en modo alguno respondía a las nuevas necesidades de la población urbana. A fin de interesar a ésta, en el transcurso de la restauración se creó un número considerable de organizaciones y de obras, en las que los seglares ocuparon una posición destacada. Naturalmente, en la fundación y dirección de estas obras siguieron desempeñando los clérigos un papel importante, pero también los seglares tenían en ellas gran participación, no sólo como ejecutantes, sino también como iniciadores y cofundado-

1. Algunos obispos posteriores, tales como Quélen, Borderies, Feutrier, Gallard alcanzaron renombre por su actividad en los *catéchismes de persévérance.* Cf. p. 573.

2. P. Gaduel, *Le directeur de la jeunesse, J.J. Allemand,* Marsella 1885.

res. Era éste un fenómeno nuevo, y hay que remontarse hasta la *Compagnie du S. Sacrement,* en el siglo XVII, para hallar algo parecido en Francia. Es de notar que esta penetración de seglares activos en un terreno durante largo tiempo reservado al clero se explicaba en parte por la falta de sacerdotes y religiosos, pero no menos respondía al hecho de hacerse cargo de las nuevas necesidades del apostolado: «Estoy convencido», escribía uno de ellos, «de que los sacerdotes no pueden ser ya los apóstoles más eficaces». Nos hallamos por tanto aquí en los comienzos de la moderna Acción Católica, e incluso de una acción especializada en un determinado medio social.

Muchas de estas obras seglares tuvieron su origen en la *congregación,* que quizá sea exagerado designar oficina central de la Acción Católica, pero cuya actividad dio origen a una importante obra a nivel nacional. Fundada en París en 1801 por un ex-jesuita, a imitación de las anteriores congregaciones marianas, en 1809 fue prohibida por Napoleón y finalmente erigida de nuevo en 1814. El jesuita Ronsin era su promotor espiritual, pero sus prefectos y asistentes eran seglares. Unas 60 de estas congregaciones, que se habían fundado en ciudades de provincias, con frecuencia a raíz de una misión popular, estaban agregadas a aquélla.

La congregación comprendía sólo un número relativamente restringido de miembros, de los cuales casi todos pertenecían a círculos sociales bastante elevados. Contrariamente a las antiguas cofradías, que con frecuencia sólo servían de pretexto para alegres reuniones, la congregación orientaba a sus miembros hacia toda clase de obras de beneficencia y de apostolado, que aspiraban a ejercer influjo en las masas y tenían ramificaciones en todo el país. Entre éstas se contaba la *Société des bonnes oeuvres,* fundada en 1816, que con la asistencia a los enfermos, las visitas a los presos y la enseñanza de la religión a jóvenes deshollinadores abarcaba tres obras caritativas ejercitadas individualmente por miembros de la congregación; la *Société de Saint-Joseph,* fundada en 1822, que reunía a unos 1000 pequeños patronos para proveer así a la asistencia cristiana de los jóvenes trabajadores; la *Société des bonnes études,* fundada también en 1822, primer comienzo de los llamados círculos de estudios para jóvenes estu-

diantes; la *Société catholique des bons livres,* fundada en 1824, que a imitación de grupos semejantes en Burdeos, Grenoble y sobre todo en Turín[3], quería contraponer a la propagación de la prensa antirreligiosa una acción positiva, a saber, la publicación de libros de espíritu católico y monárquico y su difusión a poco precio en círculos burgueses (1 600 000 en 6 años).

La congregación estuvo expuesta a violentos ataques por parte de los adversarios del *partido de los sacerdotes.* Se le reprochaba ser una liga secreta dirigida por los jesuitas para dominar al Estado y a la sociedad. Los historiadores no pudieron durante largo tiempo determinar hasta qué punto estaba justificado este reproche. Finalmente De Bertier logró esclarecer los hechos utilizando documentos anteriormente desconocidos. Está comprobado, como constantemente subrayaron autores católicos, y sobre todo G. de Grandmaison, que la congregación en cuanto tal evitó toda acción política inmediata y que ni ella ni sus filiales, que perseguían sobre todo fines religiosos, revistieron nunca el carácter de organismos de asistencia para la provisión de puestos influyentes. Pero no es menos cierto que la mayoría de los dirigentes de estas obras estaban convencidos de que el porvenir religioso de Francia estaba vinculado a la dinastía de los Borbones; desde esta postura dieron a su acción católica una orientación francamente monárquica. Todavía más: buen número de miembros influyentes de la congregación eran al mismo tiempo, por razón de su función en el Estado o también de su posición social, ardientes defensores de una política ultra y pertenecían además a la liga monárquica secreta de los *Chevaliers de la foi* en calidad de miembros activos.

No faltaba, por tanto, razón a los liberales cuando designaban al grupo de personas relacionadas con la congregación, a las que estaban encomendadas estas obras, como dirigentes de una potencia secreta que quería procurarse el gobierno y la administración. «Su error, por cierto excusable, estaba en que atribuían a la congregación la función de un órgano común a todos estos empeños políticos y religiosos, mientras que en realidad era una de aquellas instituciones distintas con toda claridad, cuya indis-

3. Cf. infra, p. 389.

cutible simultaneidad se explica suficientemente por el hecho de haberse hallado a su cabeza las mismas personalidades animadas por el mismo ideal y por los mismos principios»[4].

Todavía hay que añadir que la congregación, ni siquiera a nivel puramente religioso, poseía en modo alguno el monopolio de la inspiración. No tenía nada que ver con la *Société des bonnes lettres* ni con la *Bibliothèque catholique* de inspiración galicana. Las congregaciones fundadas en Burdeos por Chaminade, con sus diferentes grupos para jóvenes, adultos y mujeres respectivamente, eran independientes de ella. Lo mismo se puede decir de la congregación de Lyón, que al fin de la revolución fue fundada por iniciativa de seglares locales y estaba en relación con grupos saboyanos y piamonteses, como también con los *Chevaliers de la foi*. Esta congregación, no obstante el velo de misterio en que se envolvía, bajo la dirección del comerciante Coste, al que por su ardiente celo fue designado como el «primer cristiano de la diócesis», era muy activa y el año 1818 fundó varias congregaciones filiales autónomas, que ejercieron diferentes actividades en el sector de las obras de caridad. Este grupo de Lyón, en colaboración con una muchacha piadosa, Pauline Jaricot, tuvo sobre todo importante participación en la fundación de la *Société pour la Propagation de la foi*[5].

De todos modos, muchas de estas obras de seglares, aun sin ser creaciones de la congregación de París, no por eso dejaban de estar muy influenciadas por ella, por lo menos hasta el año 1826, en el que murió Mathieu de Montmorency, la figura más destacada de la primera generación de la congregación. Después de su muerte, que coincidió con la gran ofensiva de Montlosier y de los liberales contra la congregación, una nueva generación asumió la dirección de estas sociedades y, al lado de los congregantes, introdujeron un nuevo espíritu Berryer, Bailly o los adeptos de Lamennais, Gerbet y Salinis. Tenían menor influjo en las autoridades —cosa que, por lo demás, explica la rápida deca-

---

4. G. de Bertier, l.c., 406.

5 Cf. A. Lestia, l.c. y G. Gorrée, *P. Jaricot, une laïque engagée*, París 1962. El sacerdote Jaricot y su hermana Paulina habían fundado una asociación para ayudar a las misiones de América. El principio de la ayuda a las misiones del mundo entero quedó fijado en una reunión de la congregación de Lyón de 3 de mayo de 1822; la obra se extendió a París y a toda Francia con la ayuda de los *Chevaliers de la foi*.

dencia de todas aquellas sociedades que vivían del apoyo oficial — y se aplicaron más a influir directamente en la formación de la opinión. Fueron sobre todo ellas las que dieron origen a la *Association pour la défense de la religion catholique*, la primera de las sociedades para la defensa católica contra las maquinaciones anticlericales. Fundada en junio de 1828 a raíz de la formación del ministerio Martignac, procuró la erección de secciones en toda Francia y fundó la revista «Le Correspondant» [6] como órgano de esta acción.

Las publicaciones católicas en Francia

Varias de las sociedades acabadas de citar se propusieron la misión de propagar buenos libros, ya que los católicos habían visto con claridad la gran importancia de la prensa al efecto de ganar la opinión pública para la causa de la Iglesia. Tras la desaparición de la censura napoleónica, las editoriales católicas desplegaron considerable actividad. Cada vez son más numerosas las reediciones de obras apologéticas del siglo XVIII y las publicaciones de nuevas apologías de la Iglesia católica, como también del régimen monárquico, aunque, por lo demás, el aspecto de la cantidad preponderó sobre el de la calidad. Además de Lamennais, del que se tratará más adelante, hubo sobre todo cuatro personalidades a las que se debió, a lo largo de unos quince años, que irradiara de París a toda Europa una ideología político-religiosa basada en la asociación del catolicismo con la autoridad monárquica. Esta ideología debía ahora remplazar a la racionalista y liberal, propagada por la Francia de las dos generaciones precedentes. Resulta indicativo de la situación intelectual en Francia, al término de la crisis revolucionaria, el hecho de que estas cuatro personalidades fueran seglares y que tres fueran incluso extranjeros.

El conde *Louis de Bonald* (1754-1840) compuso durante todo el período de la restauración sus publicaciones, poco leídas, pero frecuentemente citadas, contra la filosofía individualista y crítica

6. Véase p. 443s y nota 8.

del siglo XVIII, en las cuales trató infatigablemente y con una lógica imperturbable aquellos temas que durante medio siglo serían el punto de partida y de referencia del tradicionalismo político y social por un lado y del filosófico y religioso por otro.

El saboyano Joseph de Maistre (1754-1821), escritor de pluma brillante y aguda, que, habiendo sido antiguo alumno de los jesuitas, fue para la Compañía de Jesús —naturalmente habida cuenta de circunstancias muy diferentes— casi lo que había sido Pascal para Port-Royal (Thibaudet), y aunque se apagó mucho más temprano, dio más sensación de modernidad: Una vez que, basándose en los excesos revolucionarios, había deducido la necesidad del absolutismo monárquico y de la teocracia, se constituyó en propugnador de la infalibilidad pontificia y —en sus *Soirées de Saint Pétersbourg*— en «teólogo seglar de la Providencia» (Brunetière).

El suizo Karl Ludwig von Haller (1768-1854), adversario de Rousseau y defensor del principio de autoridad, extendiendo sus ideas al terreno de la religión, acabó por abandonar el protestantismo. Su *Lettre à sa famille pour lui déclarer son retour à l'Église catholique* (1821), con más de 50 reediciones, se publicó en París, donde vivió de 1824 a 1831 y con sus escritos y contactos personales ejerció considerable influjo sobre la restauración católica en el mundo intelectual.

Finalmente, el danés Nikolaus de Eckstein (1790-1861), que en 1809 se había convertido al catolicismo y desde 1816 residía en Francia. Fue un autor fecundo, con frecuencia confuso, pero también original, que debía muchísimo a sus maestros alemanes Schlegel y sobre todo Görres e incluso contribuyó a su propagación en Francia. Quería reunir en una vasta síntesis todo lo que en la investigación contemporánea afectaba al dogma y parecía respaldar la fe: los resultados a que habían llegado Brognart y Cuvier o Humboldt en geología y etnología, así como los de la filología, de la jurisprudencia, del orientalismo y de la prehistoria. Como propugnador de la tradición en sentido de la escuela histórica alemana, aunque con más apertura que ésta a las libertades políticas, preparó también en cierto sentido el brote del liberalismo católico. Este publicista, demasiado olvidado hoy día, formó durante algunos años juntamente con Lamennais «un

centro para algunos cristianos jóvenes que veían la obra de los nuevos tiempos en la ciencia y en la política» (L. de Carné); el año 1826, a fin de poder propagar mejor sus ideas y a imitación de «Der Katholik» maguntino, fundó la revista mensual «Le Catholique», que mereció los mayores elogios de Görres.

Los polemistas católicos no querían únicamente servir con libros y folletos a la causa común del trono y del altar. Lamennais, después de haber acariciado desde 1814 la idea de fundar una revista para la defensa de los intereses católicos, tuvo gran empeño en colaborar regularmente en periódicos políticos, a los que él consideraba «no sólo como una tribuna, sino incluso como un púlpito». Así lo hallamos como colaborador del «Conservateur» de Chateaubriand, luego del «Défenseur» de Genoude y Bonald, hasta que finalmente publicó en el «Drapeau blanc», cuyo director fue por breve tiempo, elocuentes alegatos contra la política de concesiones a un Estado secular, como el que había surgido de la revolución [7]. Si bien hubo muchos católicos que se dedicaron al periodismo, sin embargo, pocos de ellos poseían el talento de Lamennais y entre los numerosos periódicos católicos fundados en la restauración, la mayoría resultaron sumamente desvaídos, comenzando por el más propagado de todos, «L'ami de la religion et de la foi», dirigido por Michel Picot, hombre lleno de celo, sí, pero de muy pocos alcances.

El catolicismo, aparte del apoyo que recibió de los pensadores y de algunos periodistas durante la restauración, pudo contar también con los poetas, que siguieron el camino marcado 20 años antes por Chateaubriand. Lamartine, que bajo el influjo de Lamennais, como también por experiencias personales, había vuelto a la fe y a la forma de vida de su juventud, mostró en las *Méditations* —verdadero acontecimiento literario de 1820— que la religión ilumina, y de qué manera ilumina, los problemas del destino humano. Pese a ciertas nebulosidades en su pensamiento, durante los diez años siguientes propagó con sus escritos una cierta atmósfera favorable a la fe cristiana.

En el círculo de Nodier, los jefes de fila de la nueva escuela

---

7. Sus artículos fueron reimpresos en *Premiers mélanges*, París 1819, y *Nouveaux mélanges* (1826). Sobre Lamennais periodista, v. C. MARÉCHAL, *La dispute de l'Essai* 81-195, y *Lamennais au «Drapeau blanc»*.

romántica, sobre todo el joven Victor Hugo, celebraron las bellezas de la Biblia, de las catedrales góticas y de la liturgia católica. La situación, con todo, no era precisamente tan halagüeña como pudiera parecer a primera vista, y en el caso de los románticos franceses difícilmente se puede hablar de cultura católica en la misma medida que en el de Görres o Manzoni. Pocos años bastaron para que se pusiera al descubierto el carácter superficial de un «cristianismo elástico» (Viatte), en el que el ansia de unión con la naturaleza o la nostalgia del pasado medieval preponderaban sobre un asentimiento razonable a una fe claramente definida. Por lo demás, los románticos, una vez que ciertas circunstancias los habían ligado pasajeramente con las extremas derechas, comenzaron bajo Carlos X a desprenderse de esta unión antinatural y volvieron los ojos a los adversarios del orden establecido, a la nueva generación liberal, cuyo anticlericalismo e incluso librepensamiento se apropiaron con frecuencia.

La entrada en escena de Lamennais

En páginas precedentes se ha hablado repetidas veces de la actividad de Lamennais, que en el transcurso de los últimos años de la restauración dominó cada vez más el movimiento católico en Francia y también en otros países, sobre todo los Países Bajos e Italia, y en cierto modo influyó en los orígenes de la mayor parte de las corrientes intelectuales en el catolicismo del siglo XIX.

Félicité Robert de Lamennais (1782-1854) había vuelto a la fe en 1804 y se había decidido a trabajar en adelante al servicio de la Iglesia. Leyó mucho, sobre todo la Biblia, Bossuet, Malebranche y Bonald. Juntamente con su hermano Jean-Marie había compuesto, con interrupciones de largos períodos de depresión nerviosa, una obra contra el racionalismo y otra contra la política eclesiástica de Napoleón. Tras largas vacilaciones, finalmente en 1815 cedió a las insinuaciones de sus directores espirituales y recibió la ordenación sacerdotal[8]. Acto seguido, aparte de su colaboración en periódicos ultralegitimistas con la intención de lograr

8. Cf P. DUDON, *La vocation ecclésiastique de Lamennais*, en «Le recrutement sacerdotal» 1 (Reims 1912).

un apoyo eficaz para la religión y libertad de la Iglesia católica, se aplicó a la composición de una gran obra apologética, *Essai sur l'indifférence en matière de religion.* En esta obra no combatía tanto la negativa de los individuos a interesarse por cuestiones religiosas, como la actitud de los gobiernos, que se negaban a tomar abiertamente partido por la única verdadera religión.

El primer tomo, publicado en diciembre de 1817, revela un íntimo conocimiento de la mentalidad de su tiempo. Estaba compuesto en un estilo de emoción concentrada, que hoy podrá parecer hinchado, pero que respondía perfectamente al gusto de los lectores del *Génie du christianisme,* y gozó en lo sucesivo de un éxito gigantesco, no obstante la reserva de la prensa, tanto de derechas como también de izquierdas. «Este libro podría resucitar a un muerto», opinó Frayssinous. De la noche a la mañana el joven sacerdote desconocido había alcanzado el primer rango entre las celebridades literarias, mientras que en realidad, desde la muerte de Massillon (1742) «ningún otro clérigo había alcanzado en Francia el renombre de escritor o de personalidad destacada» (Lacordaire). Pudo ver también cómo, debido a su influjo, varios jefes de fila de la reciente literatura romántica volvían a acercarse a la Iglesia. Los siguientes volúmenes, publicados entre 1820 y 1823, redactados en un estilo algo más sobrio, desorientaron al gran público y desagradaron a los teólogos. Sin embargo, lograron entusiasmar a cierto número de jóvenes sacerdotes que, a causa de su deficiente formación filosófica en los seminarios, estaban desarmados frente a aquellos razonamientos de una lógica aparentemente implacable y creían haber hallado en Lamennais al hombre del futuro, que podía animar la restauración religiosa con una adaptación al espíritu del tiempo.

Pero en la misma medida aplaudían también al ardiente polemista que en la prensa dirigía violentos ataques contra la inercia de un gobierno, cuya política, sobre todo en asuntos escolares, no estaba orientada de forma suficientemente cristiana, como también contra la dócil sumisión, de inspiración galicana, a la autoridad civil, con que se impedía a los obispos proceder eficazmente contra esta *traición.* Lo que colmó la medida fue la célebre *Lettre au grand-maître* (22 de agosto de 1823), en la que Lamennais reprochaba a Frayssinous cubrir con su autoridad el

ateísmo práctico de los colegios regios[9]. Con esto se ganó Lamennais una primera amonestación episcopal y fue excluido del «Drapeau blanc». Pero dos de sus primeros admiradores, los sacerdotes Gerbet y Salinis, capellanes de la juventud estudiosa[10], decidieron en enero de 1824 fundar, a imitación de los modelos alemanes e italianos, una revista independiente para la propagación de las ideas de su maestro y con su ayuda, que en lugar de entrar en discusiones políticas trataría cuestiones religiosas, filosóficas y literarias con un enfoque moderno; así surgió el «Mémorial catholique»[11]. La revista, que halló gran eco incluso en círculos liberales, sorprendió no sólo por una «fuerza juvenil y un ardoroso celo de lograr conversiones» (Sainte-Beuve), sino también por la amplitud y variedad de las cuestiones abordadas, mucho más dilatadas que la restante prensa de la época[12], como también por el creciente empeño en dar a conocer las más importantes obras extranjeras. Tenía, sin embargo, el inconveniente de introducir en la literatura eclesiástica un elemento combativo, provocador y a veces poco tolerante, característico a la escuela de Lamennais y, a partir de ella, de una buena parte de los publicistas franceses del siglo XIX.

Así se endureció la oposición contra Lamennais y contra los jóvenes reformadores del apostolado, agrupados en torno a él. Los obispos estaban indignados por la desenvoltura con que aquellos «jacobinos religiosos» (Frayssinous) trataban a la autoridad jerárquica en sus ataques contra el galicanismo. Los sulpicianos se veían heridos en su sentido de la medida y de la tradición, y los jesuitas no estaban en modo alguno convencidos de que Lamennais fuera el mayor pensador que había producido el clero francés desde Bossuet; temían, sin embargo, que su desmesura pudiera desencadenar una reacción de los liberales, cuyas primeras víctimas serían ellos. Finalmente, los clérigos no podían

9. Cf. C. MARÉCHAL, *Lamennais au «Drapeau blanc»* 160-285; M.R. HENRION, *Vie de Mgr Frayssinous*, II, París 1844, 425ss; A. GARNIER, *Frayssinous et la jeunesse*, París 1932.

10. Siendo capellanes del colegio Henri IV habían creado con el nombre de *Conférences* un nuevo género de círculos de estudios, en los que se formó toda una serie de hombres para el movimiento católico de mediados del siglo: E. d'Alzon, los hermanos Boré, L. Dulac, E. de Casalès, L. de Carné, etc

11. C. DE LADOUE, *Gerbert* II, 74-81, y sobre todo J.R. DERRÉ, l.c. 169-225.

12. El «Catholique», más sólido, de Eckstein sólo apareció dos años después.

menos de preocuparse con pánico por las ventajas que la Iglesia reportaba de la protección del poder civil, por lo cual condenaban la severa crítica de la nueva escuela contra su actitud. Estos reproches se agudizaron todavía más cuando Lamennais publicó su nueva obra *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825-26), que levantó gran polvareda. En ella criticaba Lamennais el galicanismo más violentamente que nunca y recomendaba a la Iglesia desentenderse abiertamente de la soberanía de los Borbones.

Ahora bien, las formulaciones exageradas sedujeron especialmente a la juventud que, por lo demás, como suele suceder con frecuencia, en vista de una situación aparentemente próspera, estaba expuesta en mayor grado a los peligros. Con el efecto electrizante de sus escritos, con el carácter profético de sus intuiciones geniales y con el encanto fascinante de su persona [13] logró Lamennais reunir en torno a sí una élite entusiasta de clérigos y seglares, entre los que se hallaban la mayoría de las cabezas dirigentes del catolicismo francés de las décadas siguientes [14] (aunque más de uno de ellos, como, por ejemplo, Guéranger, trató más tarde de hacer olvidar a la posteridad aquellos contactos de juventud) [15]. Aquel sacerdote pequeño y enfermizo, animado por la benévola acogida que León XII dispensó al apologeta y defensor de las doctrinas ultramontanas, con ocasión de su viaje a Italia el año 1824 [16], se constituyó en guía de la nueva generación, y su influjo acabó por ser tan grande que Duine pudo hablar de dictadura espiritual sobre la Iglesia de Francia.

Una de las razones de este enorme influjo fue que Lamennais, no obstante la gran importancia que daba a la actividad intelectual, en no menor grado se preocupaba por la *Acción Católica* —la denominación proviene de él—, es decir, por la realización

---

13. Especialmente evocadores en este sentido son los *Souvenirs de jeunesse* de CHARLES SAINTE-FOI (= Élie Jourdain), París 1911, y el *Journal* de MAURICE DE GUÉRIN, París 1862.

14. Sin embargo, no todos. Así Lacordaire se mantuvo largo tiempo reservado, y Dupanloup, que estaba muy ligado al círculo sulpiciano, tuvo siempre sentimientos hostiles para con él.

15. Cf. E. SEVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais*, París 1933.

16. Sobre la cuestión de si realmente quería crearlo cardenal, v. L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais*, París 1966, 135-136, y COLAPIETRA 326-329.

práctica de su nueva filosofía cristiana y de la corriente religiosa que la animaba. Quería inducir a sus conmilitones a una reforma perfecta de la sociedad católica[17] y de la acción de la Iglesia en el mundo, incitándolos a resolver todos los problemas de la vida social, no con una respetuosa neutralidad frente a todas las opiniones, sino desde la perspectiva de la doctrina divina revelada. Desde esta perspectiva hay que enfocar el interés apasionado que tenía por la cuestión de la libertad de la educación católica y que, a consecuencia de las leyes de 1828 vino a ser todavía más vivo, como también el desarrollo de sus ideas políticas que, a este ultra de otrora, lo convirtió en adalid del liberalismo católico, constantemente con la misma orientación hacia la reconquista de la sociedad para el catolicismo[18].

Comienzos de la Acción Católica en Italia

También en Italia la restauración católica, como en los demás países de Europa occidental, fue no sólo un empeño político, sino también, en no menor grado, una manifestación de vitalidad religiosa, en la que los seglares desempeñaron un papel importante. Es verdad que en la península italiana no había nada que fuera comparable con la dinámica de los círculos religiosos de Renania o de Baviera, o con las iniciativas del grupo animado por Lamennais; pero también hubo allí, sobre todo en el norte, cierto número de sacerdotes y de seglares que consagraron todas sus energías al servicio de la restauración religiosa. Entre los sacerdotes, sobre todo en Saboya, los unos, como el futuro obispo J.M. Favre o también Mermier, se aplicaron a las misiones populares siguiendo el ejemplo de Francia. Otros, como B. Rubino, fundador de los oblatos de san Luis Gonzaga, y algo más tarde F. Aporti, se consagraron al apostolado de la juventud, o se aplicaron, como el incomparable Giuseppe Cottolengo[19], a

17. Ya en 1822 había hablado en «Drapeau blanc» de la infeliz situación de los trabajadores en la nueva sociedad liberal, con lo cual había marcado el primer hito del catolicismo social en Francia. Cf. DUROSELLE 36-40.

18. Cf. cap. XVI.

19. Sobre Cottolengo (1786-1842), cf. A. SCHEIWILLER, *G. Cottolengo*, Friburgo de Brisgovia 1937; *Il Cottolengo. L'uomo, l'opera, lo spirito*, Turín ²1950.

aliviar la miseria de los pobres. Otros trataron de influenciar el modo de pensar de los círculos instruidos y de combatir contra la mentalidad dominante a fines del siglo XVIII: contra las ideas filosóficas difícilmente compatibles con el espiritualismo cristiano; contra la ilustración que iba a remolque de los enciclopedistas, y de vez en cuando se unía extrañamente a tendencias rigoristas en la moral; finalmente contra el regalismo y contra la oposición dominante con respecto a las prerrogativas pontificias. Entre estos últimos se destacaron tres nombres hacia 1820: Ventura en Nápoles, Rosmini en Lombardía y Lanteri en el Piamonte. De los dos primeros volveremos a hablar más adelante.

Pio Brunone Lanteri (1759-1830), al que las circunstancias obligaron con frecuencia a actuar en secreto o anónimamente, es el menos conocido, y sólo recientemente han reconocido los historiadores la importancia del papel que desempeñó durante medio siglo —entre otras cosas como testigo de la continuidad de la labor sacerdotal tantas veces perdida de vista— por encima del «diluvio» (según Consalvi) provocado por la revolución francesa. Como hombre de doctrina dedicó una porción de sus haberes a la difusión de pequeños escritos, compuestos en parte por él mismo, con el fin de refutar los errores de la época. Pero al mismo tiempo era también un organizador que trató de dar la mayor eficacia posible a su acción creando asociaciones estables[20] o dando nueva vida a sociedades ya existentes.

A él se debió, sobre todo, el que en 1817 recobrara vida totalmente renovada la *Amicizia cattolica,* asociación fundada unos 40 años antes por el ex-jesuita Diesbach para la difusión de buenos libros. En adelante fue dirigida exclusivamente por seglares, pertenecientes sin excepción a la nobleza y no proponía como principal objetivo la santificación personal de sus miembros, sino una acción de masas a realizar sobre todo mediante la prensa. En su *forma mentis* tomó como modelo la organización de las logias masónicas. Su principal promotor fue el marqués Cesare d'Azeglio, que tuvo el mérito de haber introducido el año 1824

---

20. Fue iniciador de los *Oblati di Maria Vergine,* cuya aprobación por León XII obtuvo el año 1826, contra la oposición de su arzobispo, así como del *Convitto ecclesiastico* de Turín, creado en 1817 por su discípulo Guala y del que más tarde saldrían G. Cafasso y Juan Bosco.

en Piamonte la obra francesa de la Propagación de la Fe y de haber fundado así el primer centro de labor misionera de seglares fuera de Francia [21]. Varias asociaciones afines a la *Amicizia* de Turín fueron fundadas o bien bajo el influjo directo de ésta (en Roma y Novara), o bien a imitación de sus principios y métodos [22]. Entre estas últimas ocupa un puesto especial la *Società degli amici*, fundada por Rosmini en Rovereto el año 1819, con sus diversas filiales en Venecia y en Lombardía. Su actitud era menos meticulosamente conservadora y, gracias a su fundador, de sentimientos predominantemente italianos. Por otra parte, sin embargo, sus objetivos eran de gran envergadura: como comunidad de múltiples estratos quería consagrarse, entre otras cosas, a la actividad caritativa y a profundizar en la cultura católica.

Las *Amicizie* concentraban sus esfuerzos en general en la lucha contra el liberalismo y propagaban a este objeto pequeños escritos, fácilmente accesibles al gran público, que por lo demás no se restringían a la polémica político-religiosa o a subrayar la utilidad social de la religión. Fomentaban al mismo tiempo los anhelos espirituales y teológicos suscitados por la Compañía de Jesús: el culto del Sagrado Corazón de Jesús y de la Virgen María, la comunión frecuente, una moral menos rigorista y la creencia en la infalibilidad del papa.

Tras los desórdenes de 1820-21 cobró nueva forma la acción de la prensa católica mediante la fundación de publicaciones periódicas destinadas a la defensa de los principios católicos y monárquicos. La primera, la «Enciclopedia ecclesiastica e morale», fue fundada en 1821 en Nápoles por la colaboración de un religioso, Ventura, y de un seglar, el príncipe de Canosa. Su objetivo era oponer a las maquinaciones liberales, contra las que eran impotentes las medidas policíacas, un baluarte ideológico sobre base religiosa. El año siguiente realizó Cesare d'Azeglio un proyecto concebido ya hacía tiempo, fundando en Turín el «Amico d'Italia», mientras que Baraldi fundaba en Módena las «Memorie di religione, di morale e di letteratura». En 1825 aparecie-

---

21. Cf. C. Bona, *La rinascita missionaria in Italia. Dalle «Amicizie» all'Opera per la propagazione della fede*, Turín 1964.

22. Su influjo se extendió hasta Francia e incluso hasta los Países Bajos. Cf. C. Bona, *Le «Amicizie»* 357-361.

ron análogas publicaciones[23]: en Roma el «Giornale ecclesiastico», fuertemente influenciado por Ventura, y en Florencia el «Giornale degli apologisti della religione cattolica».

En aquella sazón comenzó a decaer el celo de los comienzos, debido a los resultados mediocres de los esfuerzos realizados; faltaba un verdadero talento periodístico, con lo cual se restringía también la fuerza de irradiación. Todos estos periódicos, que contraponían infatigablemente el principio de autoridad a la anarquía intelectual y social, se inspiraban, aunque con notables diferencias, en la ideología contrarrevolucionaria desarrollada simultáneamente en París y en Viena. Contrariamente a muchos conservadores, que perseguían ante todo una restauración política y social, para cuya realización querían servirse de la Iglesia, los dirigentes de esta prensa católica italiana estaban más o menos firmemente convencidos de que la Iglesia era la única e imprescindible garantía del orden social y de que la revolución política de 1789 no era sino la consecuencia lógica de la revolución religiosa del siglo XVI, por lo cual había que procurar ante todo una restauración religiosa integral; con la ayuda de esta restauración había que volver, por encima de las desviaciones del galicanismo del antiguo régimen, al cristianismo medieval, en el que la Iglesia, encarnada en el papa, dictara sus deberes al Estado.

Tales ideas, que hasta algunos miembros de la curia romana tenían por excesivas o por lo menos nada recomendables en las circunstancias del momento, difícilmente podían agradar a los gobiernos regalistas de la Italia de entonces, y efectivamente aquellas publicaciones fueron suprimidas una tras otra. El entusiasmo con que fue acogida en aquellos círculos la compaña de Lamennais en favor de la teocracia y del ultramontanismo, era desde luego comprensible. A este propósito se ha hablado frecuentemente de una cierta influencia, aunque en ello se trataba más bien de coincidencia de diferentes modos de pensar. Con gran frecuencia se hallaban en los periódicos católicos alusiones elogiosas a Lamennais. Sus obras fueron traducidas reiteradamente; los contactos epistolares con los principales representantes del movimiento católico, sobre todo con el grupo piamontés, fueron

23. Sobre los matices que distinguen a las «Memorie» (Módena) del «Giornale ecclesiastico», que quería interesar sobre todo al pueblo cristiano, v. COLAPIETRA 238-242.

cada vez más frecuentes y se reforzaron todavía más con ocasión de su viaje a Italia, el año 1824. Sin embargo, no era a Lamennais a quien debían sus convicciones; en el escritor francés habían reconocido simplemente un portavoz especialmente brillante. Así no era de extrañar que su auditorio italiano, contrariamente al belga, disminuyera a partir del momento en que Lamennais comenzó (desde 1825) a desarrollar y propagar la separación de la Iglesia y de la monarquía, y que, tras la publicación de *Progrès de la révolution* el año 1829, en muchos casos se desarrollara incluso una auténtica hostilidad, por cierto con excepciones, siendo la más digna de notarse la de Ventura.

Esta evolución de la actitud frente a Lamennais es característica del movimiento católico italiano, y sobre todo piamontés, en la época de la restauración. Faltaba una cierta apertura cultural —es típica su franca oposición al romanticismo— y sobre todo aquella sagacidad para percibir los nuevos problemas políticos y religiosos que confirió al movimiento francés de Lamennais su dinámica de conquista. Sus gestiones quedaron restringidas en una concepción muy extrínseca de la acción de la Iglesia, que daba más importancia a la cristianización de las instituciones que a la formación de la conciencia. Aquí nos hallamos —y esto justifica el significado que se atribuye a este movimiento, no obstante su escaso resultado inmediato— en los orígenes de la corriente intransigente, cuyo papel en la vida católica italiana de la segunda mitad del siglo fue cada vez más importante.

Sin embargo, no todas las fuerzas católicas se orientaban en esta dirección conservadora. El mismo Rosmini se distanció ya de ella, no obstante sus relaciones con el movimiento de restauración y a pesar de sus simpatías por Haller y por el tradicionalismo político alemán, como se echó de ver tanto en el plano cultural, con su empeño por remozar la filosofía cristiana tradicional, como en el plano político, con sus aspiraciones nacionales. Por otro lado, también en el movimiento romántico, que, contrariamente a Francia y sobre todo a Alemania, en Italia se halló en mucho más marcada continuidad con la ilustración del siglo XVIII, hubo cristianos convencidos.

La figura más destacada en esta línea fue Alejandro Manzoni (1785-1873), mucho más que Gioberti, que a pesar de su in-

flujo en los católicos de orientación liberal, se mantuvo en los límites entre el deísmo y el escepticismo. Manzoni, a través de las tendencias morales tomadas de círculos jansenistas y calvinistas, había llegado al catolicismo desde el enciclopedismo revolucionario. Con sus ideas religiosas dio pie a diversas controversias[24], aunque no se puede dudar de la seriedad de su fe al final de la lenta evolución que siguió a su conversión (París 1810). Su *Osservazioni sulla morale cattolica* (1819) constantemente reeditadas, en las que rectifica al protestante Sigismondi, quien cargaba a cuenta del catolicismo la decadencia política de los italianos, constituyeron el primer manifiesto digno de mención de un patriotismo cultural en Italia, que se adhirió abiertamente a la tradición católica. Los temas ético-religiosos esbozados en este escrito fueron reasumidos algunos años después (1826-27) en la célebre novela *I promessi sposi,* con la que la Italia del siglo XIX tuvo una obra maestra literaria de muy otra profundidad que el *Génie du christianisme* de Chateaubriand. Si bien el pensamiento de Manzoni en aquel momento no puede llamarse liberal en sentido propio, por lo menos, como ha destacado R. Amerio, implicaba consecuencias liberales que hacían de Manzoni uno de los más importantes promotores del liberalismo católico en la Italia del segundo tercio del siglo. Así, en un contexto que se mantenía reaccionario en lo esencial, quedaron depositados gérmenes de una renovación de la mentalidad católica, que acusaban mayor apertura a los valores modernos.

XV. La compleja vivificación de las ciencias eclesiásticas

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

BIBLIOGRAFÍA: *Exposiciones generales:* HOCEDEZ I (con bibliografía), GRABMANN 218ss (bibliografía 337ss); B. MAGNINO, *Romanticismo e cristianesimo,* 3 vols., Brescia 1962-63. Además, HURTER, *Nomenclator,* v-1, Innsbruck 1912.

24. Cf G. BUSNELLI, *La conversione di A. Manzoni,* Roma 1913; G. SALVADORI, *Libertà e servitù nel pensiero giansenista e in A. Manzoni,* Brescia 1932; F. RUFFINI, *La vita religiosa di A. Manzoni,* Bari 1931; P. FOSSI, *La conversione di A. Manzoni,* Bari 1933.

1. *Alemania:* General: K. WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie,* Munich [2]1889; D. GLA, *Repertorium der kath.-theol. Literatur in Deutschland, Österreich un der Schweiz,* I, Paderborn 1895-1904; GOYAU I, 161-391, II, 2-111; SCHNABEL IV, 62-97, 164ss; SCHEFFCZYK 1-233; PH. FUNK, *Von der Aufklärung zur Romantik. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik,* Munich 1925; A. REATZ, *Reformversuche in der katholischen Dogmatik Deutschlands zu Beginn des 19. Jh.,* Maguncia 1917; J. DIEBOLT, *La théologie morale catholique en Allemagne 1750-1850,* Estrasburgo 1926; A. ANWANDER, *Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik,* Salzburgo 1932.

Facultades teológicas: M. BRAUBACH, *Die katholischen Universitäten Deutschlands und die französische Revolution,* HJ 49 (1929) 263-303; H. SCHRÖRS, *Geschichte der kath. theol. Fakultät zu Bonn 1818-31,* Colonia 1922; M. HUBER, *Ludwig I. von Bayern und die Universität in München,* Würzburgo 1939; H. WITETSCHEK, HJ 86 (1966) 107-137 (sobre Munich); S. MERKLE - A. BIGELMAIR y otros, *Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg,* Berlín 1932; F. HAASE, *Die schrifstellerische Tätigkeit der Breslauer theologischen Fakultäten 1811-1911,* Breslau 1911; A. WAPPLER, *Geschichte der theologischen Falcultät zu Wien,* Viena 1884. Sobre Tubinga, v. luego.

Particularidades: L. LENHART, *Die erste Mainzer Theologenschule 1805-30,* Maguncia 1956; A.F. LUDWIG, *Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stellung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration,* 2 vols., Paderborn 1904-06; L. SCHEFFCZYK, *L.F. zu Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi. Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neueorientierung im Zeitalter der Romantik,* Munich 1952; P. BRACHIN, *Le cercle de Munster et la pensée religieuse de F.L. Stolberg,* París 1952; L. WIRZ, *Fr. Schlegels philosophische Entwicklung,* Bonn 1939; J. ANSTETT, *La pensée religieuse de Fr. Schlegel,* París 1941; J.R. GEISELMANN, *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. J.M. Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet,* Stuttgart 1952; A. DYROFF, *C.J. Windischmann und sein Kreis,* Colonia 1916: A. SONNENSCHEIN, *Görres, Windischmann und Deutinger als christliche Philosophen,* Bonn 1937; E. SUSINI, *F. Baader et le romantisme mystique,* 2 vols., París 1942; St. LÖSCH, *Prof. A. Gengler. Die Beziehungen der Bamberger Theologen zu I. Döllinger und J.A. Möhler,* Würzburgo 1963.

Hermes: K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie. G. Hermes - M.J. Scheeben,* Augsburgo 1926; K. THIMM, *Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie und Theologie des Hermesianismus,* Munich 1939 (bibliografía); más bibliografía en R. SCHLUND, LThK V, 258-260. Sobre el comienzo de la disputa v. H. SCHRÖRS, l.c., 69-91, 166-190, 371-379.

Escuela de Tubinga: J. ZELLER, *Die Errichtung der kath. theol. Fakultät in Tubingen 1817*, ThQ 108 (1927) 77-158; ST. LÖSCH, *Die Anfänge der Tübinger Theologischen Schule, 1819-31*, Rottenburg 1938; P. SCHANZ, ThQ 80 (1898) 1-49; E. VERMEIL, *J.A. Möhler et l'école catholique de Tubingue, 1815-40*, París 1913; P. CHAILLET, RSPhTh 26 (1937) 483-498, 713-726; J.R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J.A. Möhlers und der katholischen Tübinger Schule*, Maguncia 1942; id., *Die katholische Tübinger Schule*, Friburgo 1964; además B. DUPUY, RSPhTh 50 (1966) 311; H.J. BROSCH, *Das Übernatürliche in der kath. Tubinger Schule*, Essen 1962; F.W. KANTZENBUCH, ZRGG 15 (1963) 55-86; A. HAGEN, *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus*, I-II, Stutgart 1948-50. Sobre Drey: Panorámica y bibliografía en J.R. GEISELMANN, LThK III, 574. Sobre Hirscher: Obras y bibliografía en F.X. ARNOLD, LThK V, 383-384; además J. RIEF, *Reich Gottes und Gesellschaft nach J.S. Drey und J.B. Hirscher*, Paderborn 1965; E. KELLER, *J.B. Hirscher*, Graz 1969. Sobre Möhler: bibliografía más antigua en ST. LÖSCH, *J.A. Möhler*, I, Munich 1928, XXIIss, y más reciente en J.R. GEISELMANN, LThK VII 521-522.

2. *Francia: Exposiciones de conjunto:* A. BAUDRILLART, *Le renouvellement intellectuel du clergé en France au XIXe siècle. Les hommes, les institutions*, París 1903; DThC VI, 695-712; L. FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe s.*, París 1955, 11-98; J.A. AT, *Les apologistes français au XIXe s.*, París 1909; N. HÖTZEL, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*, Munich 1962.

Monografías: P. POUPARD, *L'abbé L. Bautain*, París 1961; S. MERKLE, *Die Anfänge französische Laientheologie im 19. Jh.*, en *Festschr. K. Muth*, Munich 1927, 325-357. Sobre Eckstein, Bonald y de Maistre, v. p. 375 Sobre Lamennais, v. p. 375, en part. MARÉCHAL (en contra FOUCHER, l.c., 31-50), VERUCCI y LE GUILLOU.

Escuela de La Chesnaie: CH. SANTE-FOI (= É. JOURDAIN), *Souvenirs de jeunesse*, pub. por C. LATREILLE, París 1911, 37-134; A. ROUSSEL, *Lamennais à la Chênaie*, París 1909; J.R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, París 1962, 278-305; A. DARGIS, *La Congrégation de Saint-Pierre* (tesis mecanografiada), Lovaina 1971. Sobre Gerbet: ibid., 248-266, 346-383; LThK IV, 711 (bibliografía).

3. *Italia: Establecimientos de enseñanza:* A. GEMELLI - S. VISMARA, *La riforma degli studi universitari degli Stati pontifici*, Milán 1933; *L'Università Gregoriana nel 1o secolo della restituzione*, Roma 1924.

Influjo de Lamennais: Cf. p. 376.
Comienzos del neotomismo: A. MASNOVO, *Il neotomismo in Italia, ori-*

gini e prime vicende, Milán 1923; P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo,* Milán 1940; C. FABRO, ECatt XI, 135-140; G.F. ROSSI, *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo,* Piacenza 1959; A. FERMI, *Origine del tomismo piacentino,* Piacenza 1959.

Ventura: Cf. supra p. 376.

Rosmimi: Obras: *Edizione nazionale,* pub. por E. CASTELLI, Roma 1934ss. Bibliografía más antigua, ibidem, vol. I; más reciente en LThK IX, 55. Véase también C. BERGAMASCHI, *Bibliografia rosminiana,* 2 vols., Milán 1967; (G. PAGANI), *Vita di A. Rosmini,* nuevamente publicada por G. ROSSI, 2 vols., Rovereto 1959; *A. Rosmini nel 1º centenario della morte,* pub. por C. RIVA, Florencia 1958; *Atti del Congresso Internazionale di filosofia A. Rosmini,* Florencia 1957; A. GAMBARO, *A. Rosmini nella cultura del suo tempo,* «Rivista Rosminiana» 49 (1955) 162-196; F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini,* Bolonia 1966; G. FERRARESE, *Ricerche sulle reflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-1928,* Milán 1967; D. MANCINI, *Il giovane Rosmini,* I, Urbino 1963. Véase también p. 512ss.

El siglo XVIII, no obstante las fecundas renovaciones en el campo de la exégesis, de la historia de la Iglesia y del apostolado, en conjunto fue un período poco brillante para la teología; el siglo siguiente comenzaría en circunstancias todavía más lamentables. El pensamiento católico, a pesar de una abundante literatura apologética, carecía de fuerza y cohesión: en Italia y en España estuvo absorbido por una estéril polémica, y en su mediocridad no tuvo irradiación. En Francia, la magia fascinante del estilo de un Chateaubriand difícilmente podía disimular la pobreza doctrinal, y las obras más vinculadas al clasicismo estaban lo menos adaptadas que se puede imaginar a la mentalidad moderna. En Alemania, gran parte de los teólogos inficionados por el racionalismo ambiente, corrían peligro de vaciar al cristianismo de su contenido sobrenatural. A ello se añadía que los antiguos centros de formación, a causa de la transformación provocada en toda Europa occidental por la revolución francesa, fueron desorganizados y con frecuencia bastante trastornados.

A pesar de esta difícil situación, entre 1810 y 1820 se inició una reacción que fue originada precisamente por la crisis del pensamiento católico, cuya gravedad no se puede ya ocultar. En el espacio de pocos años se emprendieron una serie de iniciativas, más o menos torpes, pero que, con todo, eran más eficaces

y positivas de lo que pudiera pensar la neoescolástica de fines del siglo y que apuntaban a devolver al catolicismo, en los círculos cultos, el prestigio que había perdido casi totalmente. Estos empeños fueron favorecidos extraordinariamente por el impulso del romanticismo, por muy peligrosa ambivalencia que éste pudiera todavía tener. La renovación literaria y teológica no sólo se efectuó simultáneamente, sino que además la teología recibió un impacto duradero de la mentalidad romántica, que comporta una reacción de la sensibilidad contra la frialdad de la razón, una concepción mística del universo, una reacción contra el individualismo en favor de los valores comunitarios y la rehabilitación de la tradición y de la historia. Esta mentalidad se expresó, a veces recargada, en la filosofía, en la que se propagó un osado idealismo en busca de amplias síntesis armónicas, como también en la historia, en la que se trataba de representar el devenir, la «evolución orgánica de la idea» a través de las diferentes épocas.

En teología esta mentalidad condujo a una revalorización del conocimiento de fe, que a veces resbaló incluso hasta el fideísmo; a un desplazamiento de los acentos en la religión, pasándose del moralismo del siglo XVIII a los aspectos místicos y sobrenaturales; a un enfoque de la Iglesia como un organismo vivo, en el que a veces se descuidó un tanto la personalidad del creyente, y como humus del que brotan y se desarrollan los dogmas; al redescubrimiento de la importancia del pasado y en particular de los padres de la Iglesia y hasta —debido al entusiasmo por la edad media— a un nuevo interés por la escolástica. Se llegó también a subrayar la unidad orgánica y la intrínseca conexión entre las diferentes ciencias teológicas, como entre dogmática y moral, entre la exégesis o la historia de la Iglesia y la especulación teológica. Este nuevo enfoque llevó de la misma forma a desear una aproximación de la teología a la cultura profana: a pesar de las profundas diferencias que los separan en muchos terrenos, en este punto se encontraron los empeños de un Hermes o de los teólogos de Tubinga con los de un Lamennais en Francia o de un Rosmini en Italia.

En Alemania: Entre el racionalismo y el idealismo romántico

Contrariamente a la situación en Austria, donde la estructura de las facultades teológicas había sido apenas afectada por las sacudidas de finales del siglo XVIII, en Alemania la secularización de los principados eclesiásticos y de numerosas abadías, que siguió a la supresión de la Compañía de Jesús, había conducido a la disolución de la mayoría de los centros de formación eclesiásticos del antiguo imperio. Sin embargo, gracias a la sólida organización de las facultades teológicas católicas, la interrupción fue sólo de corta duración en cierto número de universidades. Esta nueva organización del estudio de la teología en las universidades del Estado, que se ha conservado hasta nuestros días, ofrecía la ventaja de una posibilidad de contactos más estrechos de los estudiosos católicos con la ciencia no católica, los cuales influyeron de manera fructuosa en su trabajo. Por otro lado, la nueva organización de los estudios restringía el control de la autoridad eclesiástica sobre la actividad docente, con lo cual, si bien fomentaba la libertad científica, a veces favorecía también un excesivo espíritu de independencia[1] y hasta efectivas desviaciones de la recta doctrina. Este peligro se dejó sentir sobre todo durante los primeros años, en los que se proveían las cátedras sin tomar en consideración la ortodoxia de los candidatos.

Aparte del seminario de Maguncia, que había sido reorganizado bajo el régimen francés y que fue constituido por el alsaciano Liebermann en centro del movimiento neoescolástico en Alemania[2], dos fuertes y no menos peligrosas tendencias dominaban la teología y la apologética a principios del siglo XIX. Por un lado, el racionalismo del siglo precedente, fortalecido ya por el éxito de los grandes sistemas filosóficos neokantianos, seguía teniendo gran fuerza de atracción, y las múltiples y variadas ten-

1. La declaración de los profesores de Bonn de 1820 es característica de esta tendencia. Cf. H. SCHRÖRS, l.c., 134ss.

2. De 1819 a 1820 publicó un manual clásico en cuatro volúmenes, *Institutiones theologiae dogmaticae*, que en la primera mitad del siglo siguiente fue reeditado repetidas veces. En él quería presentar una exposición exacta de la doctrina de la Iglesia con un enfoque francamente antiprotestante. Cf. L. LENHART, l.c. 25-53.

tativas de defensa del cristianismo estaban bajo el signo de una aceptación ya no justificable de las posiciones del adversario y por tanto bajo el riesgo de una inoportuna disposición a hacer concesiones. Las tendencias al compromiso fueron en algunos casos muy lejos: profesores como Fingerlos, Berg o Gratz interpretaban los milagros de los evangelios siguiendo el método introducido por Heinrich Paulus; rechazaban ciertos dogmas que calificaban de meras sutilezas o incluso ponían en duda la divinidad de Jesucristo. Fuera de estos casos extremos, el pensamiento de muchos teólogos, incluso piadosos y fielmente devotos a la Iglesia, estaba marcado por la ilustración o cedió a la crítica kantiana y al panteísmo idealista. Esta dirección seguían, por ejemplo, Oberthür, que exponía la teología en el lenguaje del humanismo de Herder, o también Zimmer, que interpretaba el dogma en sentido de Schelling. Frente a esto, la reacción, inspirada por filósofos como Jacobi o Schleiermacher —el *Hofgeistlicher* (protestante) del romanticismo— contra el árido moralismo y el frío racionalismo de la religión natural, no obstante su superioridad debida al hecho de subrayar la originalidad irreducible de la experiencia, conducía con frecuencia a un antiintelectualismo que ponía en peligro las bases del conocimiento de fe y en algunos casos iba asociada con un concordismo que sólo entendía ya el catolicismo y el protestantismo como dos aspectos diferentes de la misma Iglesia mística. Incluso círculos cuya sentido eclesiástico no podía ponerse en duda, como el de la princesa Gallitzin, en Münster, creían hallar en el fideísmo la verdadera respuesta cristiana a los excesos del racionalismo.

Como sucede siempre en tiempos de violenta transformación y de intensa maduración intelectual, se emprendieron a tientas algunos ensayos de compaginar las diferentes tendencias de la época. Así dos convertidos, el conde Friedrich Leopold von Stolberg[3] y Friedrich von Schlegel[4], que tanto en su intelectualidad como en su carácter habían sido formados por el clasicismo del siglo XVIII, aunque aprovecharon también las convicciones y valores del romanticismo, se esforzaron no poco en contribuir a la rehabilitación del catolicismo en el mundo ilustrado por medio

3. Cf. cap. XIII, p. 363ss (bibliografía, p. 359s).
4. Cf. cap. XIII, p. 364-367 (bibliografía, p. 359s).

de sus escritos, más seductores por su estilo que por su testimonio, e igualmente importantes para la historia, la literatura y la filosofía de la religión.

Friedrich Leopold von Stolberg, que desde 1800 formaba parte del círculo de Münster, puso todos los recursos que le ofrecía su espléndida cultura clásica al servicio de su fe entusiástica, a fin de mostrar la superioridad de la concepción católica del mundo sobre la que se inspira en la filosofía de la antigüedad. En los quince tomos de su obra «que hizo época» (Janssen), *Geschichte der Religion Jesu Christi* (= Historia de la religión de Jesucristo) (1806-18), compuesta con más ardor del alma que erudición y espíritu crítico, abrió al estudio de la historia de la Iglesia —que hasta entonces estaba regida por una mentalidad febroniana y josefinista— un nuevo horizonte, más apologético, sí, pero a la vez más universalista, que respondía a la misión propiamente religiosa y mediadora de salvación de la Iglesia en la evolución de la humanidad. Schelegel, admirador de Goethe, discípulo de Fichte y de Schelling, con sus investigaciones sobre la historia de la religión, que enseñó en Viena —desde 1810 en estrecho contacto con el círculo de Clemens Maria Hofbauer— topó con la idea de la revelación y en sus *Vorlesungen über die neuere Geschichte* (= Lecciones sobre la historia moderna) (1811) trazó un esbozo de filosofía católica de la historia[5], mientras que su *Geschichte der alten und neueren Literatur* (= Historia de la literatura antigua y moderna) (1813) desempeñó en Alemania un papel comparable con el del *Génie du christianisme*, puesto que hizo patente la importancia literaria y artística de la Biblia y de la edad media.

Muy característico de este período de transición de la ilustración al romanticismo católico es Johann Michael Sailer[6], profesor de teología pastoral en Landshut de 1800 a 1821, era un ecléctico que no carecía de cierta fuerza creadora, y fue uno de los primeros que incorporaron de nuevo la teología a la espiritualidad cris-

5. Que más tarde desarrolló en su *Philosophie der Geschichte* (1829).

6. Una evolución parecida se observa en la idea de Sailer sobre el catecismo. Su constante interés por un pensamiento concreto y orientado bíblicamente se muestra en la insistencia con que una y otra vez se refiere al modelo moral de personajes bíblicos; pero en lo sucesivo exige, en primer lugar, que la enseñanza de la religión exponga la materia en forma de historia de la salvación.

tiana. Partiendo de un enfoque condicionado todavía totalmente por las ideas del siglo XVIII, llegó gradualmente, según R. Geiselmann, «de la religiosidad viva a la vida de la Iglesia», redescubriendo sucesivamente el concepto patrístico de tradición y luego el de la Iglesia como organismo espiritual, en cuya vida sobrenatural tienen participación todos sus miembros [7].

Entre 1820 y 1830 fueron sobre todo Bonn, Tubinga y Munich los tres centros influyentes en el pensamiento religioso de los países alemanes [8].

En Bonn enseñó desde 1819 Georg Hermes (1775-1831), fundador de una escuela cuyo influjo se dejaría sentir a lo largo de una generación. Hermes, que en el tiempo en que era profesor de dogmática en Münster había formado parte del círculo de la princesa Gallitzin, era una figura sacerdotal de gran celo apostólico; quería superar el antagonismo aparente entre la filosofía moderna y la doctrina de la Iglesia y de esta manera contribuir a la restauración católica. Comprendiendo el gran peligro que representaban para la fe católica el criticismo kantiano y el idealismo de Fichte, pero al mismo tiempo demasiado fascinado por estos sistemas filosóficos para poder rechazarlos totalmente, quería combatir a Kant con sus mismas armas y llevó la crítica del conocimiento humano todavía más lejos que él, concibiendo el asentimiento a las verdades de la fe como la conclusión necesaria de una demostración, para luego, de acuerdo con las exigencias del idealismo, llevar a cabo una exposición a *priori* de toda realidad, incluso sobrenatural, a nivel racional [9]. Gracias a sus notables capacidades pedagógicas y a su irradiación sacerdotal, y apoyado por el arzobispo de Colonia, Spiegel, que quería proveer a su diócesis de sacerdotes cultos

7. Se aprecia en el concepto del catecismo por parte de Sailer una evolución postrera; su sostenido esfuerzo para lograr un pensamiento concreto y, al propio tiempo, anclado en la Biblia se manifiesta en que pone el acento reiteradamente en el modelo que ofrecen los personajes bíblicos; a la postre acaba propugnando, en primer término, como materia de base para el catequista, el mensaje de salvación.

8. Hasta cierto punto habría que añadir también a Viena, teniendo en cuenta a Schlegel. Ahora bien, el fuerte influjo de Schlegel se echa de ver sobre todo en sectores marginales de las ciencias eclesiásticas propiamente dichas. Desde la partida de Jam, el año 1809, no tiene ya gran importancia la facultad teológica, que se halla bajo riguroso control del Estado. Cf. A. WAPPLER, l.c., 254-262.

9. Lo esencial de sus principios está expuesto en su obra *Philosophische Einleitung in die Christkatholische Theologie* (1819) y en su complemento *Positive Einleitung* (1829). Su *Christkatholische Dogmatik* (1834) fue publicada como obra póstuma por su discípulo Achterfeld.

y abiertos al pensamiento moderno, pudo Hermes entusiasmar a un sector de la juventud intelectual y dejó después de su muerte numerosos discípulos convencidos, que ocuparon más de treinta cátedras filosóficas y teológicas y en algunos casos incluso puestos importantes en el mundo eclesiástico.

Sin embargo, su obra, que en su tiempo parecía tan moderna, carecía de todo sentido de la historia; con su encarecido moralismo, su concepción de la religión, en la que más que vida sobrenatural veía una doctrina que podía ser conquistada por la razón, y su escaso interés por la tradición eclesiástica, el desarrollo y la historia del dogma, apareció incluso como «un fruto tardío de la época de la ilustración» (Schrörs). Así, pues, Hermes debió tropezar no sólo con la crítica fundada de algunos espíritus clarividentes, que le echaban en cara su posición pelagiana y semirracionalista, sino también con la oposición más encarnizada de aquellos que —cada vez en mayor número, sobre todo en los círculos extrauniversitarios— bajo el influjo del romanticismo, sostenían el primado del sentimiento y de la fe del corazón frente a la fría razón, o estaban influenciados por el tradicionalismo francés [10].

Entre los adversarios de Hermes, muchos de los cuales profesaban el fideísmo, que relativizaba igualmente su posición dogmática, merece especial atención su colega de Bonn Karl Joseph Windischmann (1775-1839). Este médico y filósofo que, después de haber vacilado entre el panteísmo y el deísmo, en 1813 había vuelto a la fe católica, quiso elaborar una filosofía cristiana de orientación hegeliana, pero basada en la revelación. Con su actividad docente, sus numerosos contactos personales y su correspondencia, mucho más que con sus escritos demasiado esotéricos, ejerció gran influjo y condujo de nuevo a muchos a la fe cristiana. Al mismo tiempo contribuyó a atraer la atención hacia los grandes doctores de la edad media, cuya auténtica doctrina buscaba él, sin embargo, más en sus escritos místicos que en sus sistemas doctrinales.

Mientras Hermes emprendía en Renania la elaboración de una apologética en confrontación con los problemas suscitados por el

---

10. Sobre el considerable influjo del tradicionalismo de Lamennais en Alemania, y sobre todo en Renania, cf. H. Schrörs, *Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jh.* J.W.J. Braun, Bonn 1925, 289-295 y St. Lösch, *Döllinger und Frankreich*, Munich 1955. El órgano principal del movimiento fue el «Aschaffenburger Kirchenzeitung»; «Der Katholik» (Maguncia) manifestó también ciertas simpatías.

kantismo y el racionalismo, un grupo de teólogos de Tubinga [11], que si bien estaban fascinados por la filosofía del idealismo, tenían, sin embargo, más empeño que muchos de sus contemporáneos en no desviarse de la ortodoxia católica, buscaban la «feliz vía media» (Drey) entre el misticismo morboso de muchos románticos y el racionalismo cerrado de discípulos tardíos de la ilustración. Eran investigadores animosos y abiertos a las tendencias de su tiempo, que aprovecharon la circunstancia de que ciertos conceptos de la nueva filosofía habían sido ya adaptados teológicamente por el pensamiento protestante contemporáneo.

Sobre esta base propusieron una nueva síntesis teológica, igualmente moderna y tradicional, crítica frente a las posiciones fundamentales del protestantismo, redondeada con un atrevido programa de reforma de la liturgia y de la disciplina eclesiástica. En algunos puntos tenían ya precursores, que sólo gracias a la más reciente investigación histórica han vuelto a ser tomados en consideración [12]: Sailer, cuyo profundo influjo en la entera teología del romanticismo se destaca cada vez más claramente; Geiger y Gügler, discípulos suyos en Lucerna, que pueden ser considerados como eslabón entre el tradicionalismo incipiente y la filosofía de la historia de Hegel; Brener, profesor en el seminario de Bamberga, que en un esbozo, que es en igual medida teología, filosofía y también historia [13], desarrolló la entera dogmática desde la idea del reino de Dios; Seber, profesor en Bonn y luego en Lovaina, que enfocó la Iglesia bajo el modelo de un organismo espiritual en desarrollo; Ziegler en Viena, que emplea ya el concepto de *tradición viva*. Pero sólo la escuela de Tubinga logró articular las tendencias intelectuales y reunir en una síntesis coherente las grandes tendencias del romanticismo.

Esta escuela es para Godet «primariamente una escuela de teología especulativa», mientras que Bihlmeyer la designa como «orientada en sentido histórico-crítico». Ahora bien, en realidad

---

11. La nueva facultad teológica católica, erigida en Ellwangen en 1812, fue trasladada a Tubinga en 1817 (cf. ThQ 108 [1927] 77-158). Algunos profesores fundaron en 1819 «Theologische Quartalschrift», que sería el órgano de la nueva escuela.

12. V. la colección de textos de J.R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik*, Maguncia 1938.

13. Cf. F. Dressler, *Lebensläufe aus Franken*, vi, Munich 1960, 32-53.

se distingue precisamente por una estrecha combinación del método positivo y del especulativo. En su empeño por entender la dogmática no ya en la forma restringida de la teología clásica, para la que sólo representa una especie de catálogo de las doctrinas ortodoxas, sino más bien penetrando especulativamente en los datos revelados y mostrando su armonía interna, creían los teólogos de Tubinga hallar en la filosofía de Schelling y luego también en la dialéctica de Hegel, que entonces gozaba de la mayor aceptación, un instrumento más apropiado que la filosofía escolástica para profundizar dichos datos. De la filosofía de Schelling, muy próxima a las tendencias románticas, adoptaron la idea de la vida y del organismo, como también la alta estima del conocimiento místico. De Hegel tomaron entre otras cosas el concepto de un espíritu vivo que anima el progresivo desenvolvimiento de la *idea cristiana*.

De hecho, la historia del dogma, simultáneamente con el concepto de tradición viva, que representa una como conciencia colectiva de la Iglesia que reflexiona bajo la acción del espíritu de Dios, había sido de importancia para la renovación teológica, que fue animada gracias al contacto con los escritos de los padres. Esta orientación hacia el método genético era tanto más apremiante por cuanto que se había adquirido conciencia —en este punto mucho antes en Alemania que en los países latinos— de la importancia de las investigaciones de estudiosos protestantes sobre la historia de los comienzos del cristianismo y, más en general, de la orientación hacia el acceso histórico a todas las cuestiones, que entonces prosperaba y que fue característica del siglo XIX.

Tres nombres sobresalen en la joven escuela de Tubinga. Su fundador, Johann Sebastian Drey (1777-1851), actuó a veces con vacilaciones en su tarea de iniciador, y en su pensamiento estaba todavía fuertemente atado a las ideas de Schelling y de Schleiermacher. Sin embargo, hay que reconocerle un doble mérito: por un lado, haber integrado en la teología la aportación de historiadores protestantes, aunque sin incurrir en arqueologismo, y por otro, haber elaborado una ciencia teológica desarrollada en la perspectiva del idealismo trascendental, para hacer así remontar el catolicismo a una idea fundamental y universal. Ahora bien, esta idea no es, como él mismo subraya expresamente, un apriorismo de la

razón, sino un dato revelado; no es una idea pura, sino «el plan eterno de Dios, que se manifiesta en el tiempo», el don de la vida sobrenatural al hombre. Esta consideración lo llevó a un debate sobre la unidad orgánica de la Iglesia, sobre su desarrollo progresivo y sobre la vida de la comunidad animada por el Espíritu Santo, temas todos que durante largo tiempo inspirarían la teología alemana y también la europea en general.

Johann Baptist Hirscher (1788-1865) fue un reformador en el terreno de la catequesis y de la pastoral y desarrolló en este campo ideas, en parte ajenas a la realidad, en parte osadas, pero con frecuencia también sugestivas y muy aprovechables. Fue también renovador de la teología moral[14], que —como Drey— introdujo la dimensión social en esta disciplina y expuso la teología moral en una forma que recuerda el *kerygma* paulino, estructurándola así menos abstractamente y, como reacción contra el moralismo naturalista del siglo XVIII y contra la casuística de los siglos precedentes, persiguió una estrecha asociación con el dogma y la espiritualidad.

Sobre ambos descuella Johann Adam Möhler (1796-1838) «como el genio sobrepuja al talento» (Grandmaison). En el transcurso de su breve carrera de profesor —vivió sólo 42 años— formuló de una manera nueva todos los temas que abordó: los dogmas fundamentales del cristianismo, el conocimiento de fe, lo sobrenatural, la gracia y la Iglesia. Por lo demás, su pensamiento ganó precisión no sólo en la trayectoria que va desde su sugestivo escrito de juventud *Die Einheit in der Kirche* (= La unidad de la Iglesia) (1825) hasta su *Symbolik,* sino también más tarde en las cuatro ediciones sucesivas de esta obra[15], que es el escrito más importante de controversia desde fines del siglo XVI. Möhler era un autodidacta en medida mucho más pequeña de lo que Goyau suponía; más bien, en él se realiza el desarrollo de una evolución teológica que en sus principios estaba llevada por profundos y ricos pensamientos, acuñados por la tradición, pero al mismo tiempo incluía

14. Tuvo precursores en los primeros años del siglo XIX. Véase, por ejemplo, C. SCHMEING, *Studien zur «Ethica christiana» M. v. Schenkls und zu ihren Quellen,* Ratisbona 1959.

15. J.R. GEISELMANN ha publicado ediciones críticas de estas dos obras (Colonia-Olten 1957 y 1958-61), precedidas de importantes introducciones, que ofrecen una reconstrucción de la historia del origen de las obras.

un entusiasmo no sometido a reflexión, de modo que esa evolución es impugnable en sus presupuestos filosóficos. Si Möhler era quizá inferior a Drey en el pensamiento especulativo, es, sin embargo, mayor por haber logrado liberar el resultado de este proceso de pensamiento, su síntesis, de la tendencia panteísta de la filosofía idealista, inmanente al sistema. Así pues, su obra bien pensada y equilibrada, que ya en la viveza de su estilo da la impresión de una entusiasta convicción que lo anima, puede «considerarse como un ejemplo notable de la teología del romanticismo, muy despierta intelectualmente y en el fondo muy católica» [16].

La universidad de Munich, trasladada allí en 1825 desde Landshut, no contribuyó en la misma medida que Tubinga a la renovación teológica llevada a cabo en el primer tercio del siglo; sin embargo, gracias a la actividad del rey Luis I y de su confidente Ringseis, primer rector de la universidad, vino a ser en pocos años en el terreno de la filosofía, de la historia, de la literatura y de las artes el centro intelectual más importante del catolicismo en Europa Central. Junto a Schelling, que, con ser protestante, fue sumamente comprensivo con el catolicismo y con su espléndida síntesis filosófico-religiosa del cristianismo suscitó un entusiasmo general, junto al historiador Döllinger, que entonces estaba todavía al comienzo de su carrera, junto al docto exegeta Allioli y junto al poeta Brentano, que propagó las revelaciones de Katharina Emmerick, dos hombres sobre todo —ambos seglares— atrajeron hacia sí la atención.

El filósofo Franz von Baader (1765-1841), celebrado exageradamente por algunos contemporáneos como renovador de la dogmática especulativa —su obra hay que incorporarla más bien a la teosofía— era un espíritu muy religioso y muy espontáneo y osado, que se dejó inspirar no sólo por Tomás de Aquino y Eckhart, sino también, sobre todo, por el místico protestante Jakob Böhme y quería procurar la unión de las Iglesias «fuera de la soberanía del papa». Difícilmente inteligible como escritor, pero incomparable como conversador, «sagaz como Platón, inge-

16. A. MINON, EThL 16 (1939) 375. Contra la opinión —generalmente rechazada hoy— de Vermeil, que pretendía ver en Möhler el patriarca del modernismo, cf. L. DE GRANDMAISON, RSR 9 (1919) 400-409, y sobre todo S. LÖSCH, ThQ 99 (1917-18) 28-59, 129-152.

nioso como Voltaire» (Ch. Sainte-Foi), contribuyó a atraer de nuevo la atención hacia la escolástica medieval, al mismo tiempo que trabajaba ahincadamente en la destrucción del racionalismo.

El otro seglar fue Johann Joseph Görres (1776-1848), típico representante de la evolución, que a una serie de jóvenes intelectuales los condujo de la incredulidad puesta de moda en el siglo XVIII, al redescubrimiento de las exigencias espirituales en la atmósfera del romanticismo y luego a la fe cristiana y a una inteligencia más viva y profunda de la Iglesia católica, aunque sin privarlos de los valores intelectuales de su posición anterior. En 1826 fue destinado a Munich como profesor de historia y de literatura, y allí fue durante unos 20 años instigador del movimiento católico alemán contra el sistema de Iglesia nacional[17] y además centro de un grupo extraordinariamente activo en el plano intelectual y artístico. En sus cursos que, pese a su gran erudición, trataban más de filosofía de la historia que de ciencia histórica, elaboró como base para la publicación de su obra sobre la mística cristiana (1836-42) —que acusa poco espíritu crítico, pero durante medio siglo fue el punto de partida de numerosos trabajos eruditos de mística especulativa— un tratado sobre la historia universal al estilo del romanticismo, cuya «perspectiva de águila» (Diepenbrock) impresionó a los intelectuales.

De esta escuela de Munich, en la que, por cierto, ocupó también gran espacio el ilustracionismo, partió una fuerza extraordinaria; su irradiación fue importante para toda Europa, como demuestran los contactos con ella de Lamennais, Rio o Montalembert en Francia y de Wiseman en Inglaterra.

En Francia: En camino hacia una nueva apologética

La renovación de las ciencias eclesiásticas en Francia, donde hacía tiempo que faltaba un marco institucional, procedió por esta razón mucho más lentamente que en Alemania. Con la supresión de las órdenes religiosas y la destrucción de las bibliotecas de los conventos desaparecieron al mismo tiempo que las

17. Cf. supra, p. 368-371 (bibl. p. 359-362) y 526ss.

facultades teológicas del *ancien régime* la mayoría de los centros de formación, y las pocas facultades erigidas por Napoleón tras quince años de interrupción no pudieron remplazarlos, ya que no estaban constituidas canónicamente y carecían de importancia.

El plan elaborado en 1824 por Frayssinous, ministro de asuntos eclesiásticos y de instrucción, para la fundación de un instituto destinado a la formación universitaria del clero en París, fracasó por la incomprensión del episcopado. Así, durante varias generaciones se concentró la formación intelectual del clero en los seminarios diocesanos, en los que la organización de los estudios dejaba que desear bajo diferentes respectos: A causa de la interrupción por la revolución faltaban profesores competentes y, por lo demás, la falta de sacerdotes obligó a los obispos a cuidarse más de una rápida ordenación que de una sólida formación.

La formación era de índole puramente práctica: En 75 de los 80 seminarios ni siquiera formaba parte del programa de estudios la historia eclesiástica, la exégesis se limitaba en general a comentarios edificantes sin la menor intención crítica, la teología moral, a la casuística corriente, la dogmática, a aprender de memoria manuales sencillos y anticuados [18]. Sólo dos de aquellos seminarios descollaron un poco en medio de la mediocridad general: el seminario de Saint-Sulpice, en el que enseñaban sobre todo algunos buenos exegetas del Antiguo Testamento, pero donde por tradición se era hostil a todas las innovaciones, y por tanto también a las tentativas de adaptar la teología a la manera de pensar moderna. En 1827 se sumó el seminario de Estrasburgo, con su agregada *École des Hautes-Études* en Molsheim, confiada a un convertido, Bautain, el cual tenía contacto con la ciencia alemana y reunía en torno a sí a algunos hombres importantes, entre ellos Gratry. Ahora bien, esta pequeña escuela [19] se dispersó muy pronto a causa de la hostilidad jurada de los adeptos de Lamennais, que creían ver en ella un competidor, y del clero conservador, preocupado a causa de las nuevas doctrinas de Bautain y sus discípulos.

---

18. La gradual sustitución de las *Institutiones Theologicae* (1818-33) de J.-B. Bouvier por la *Theologia dogmatica et moralis* de L. Bailly, o por la *Théologie de Toulouse* contribuyó muy poco a mejorar la situación.

19. Cf. P. Poupard, l.c. 184-191, 255-256.

Louis Bautain (1796-1867) sólo es conocido generalmente como propugnador del fideísmo. Su pensamiento, de orientación platónica y agustiniana, era en realidad mucho más matizado, como ha mostrado P. Poupard. Era un espíritu profundo, pero algo soñador, aunque había recibido formación universitaria, cosa todavía verdaderamente rara en aquella época. Al mismo tiempo tenía gran interés por la unidad del pensamiento y de la vida y trataba de resolver los problemas de su tiempo con espíritu verdaderamente católico. Cierto que no estaba familiarizado con la tradición escolástica, lo cual llevaba consigo ciertos peligros, pero por otro lado le facilitaba un acceso más expontáneo y libre a las cosas[20]. Su obra, yendo más lejos de una rigurosa crítica del racionalismo, quería ofrecer una auténtica síntesis teológica en la perspectiva del idealismo alemán. Desarrollando, mediante la reflexión la riqueza de esa idea fundamental, implantada por la revelación, quería exponer la plena concordancia de los dogmas y mostrar cómo éstos explican los enigmas de la naturaleza y de la vida humana. Esta sabiduría ofrecida a los incrédulos como única filosofía verdadera tuvo para él significado apologético.

Las miras apologéticas dominaban durante todo aquel tiempo el pensamiento católico en Francia, donde las ruinas causadas por la incredulidad se dejaban sentir más que en los demás países. Sin embargo, con frecuencia pareció no reconocerse la necesidad de una renovación en el ámbito de los métodos. Hasta 1830 siguieron reeditándose una y otra vez los escritos polémicos de finales del siglo XVIII, escritos por Duvoisin, el cardenal de la Luzerne y Bergier contra Voltaire y los enciclopedistas. La mayor parte de las obras apologéticas publicadas en el primer cuarto del siglo XIX obedecen a la misma perspectiva, e incluso las *Conférences de Mgr Frayssinous sur la défense du christianisme*[21], que tanto éxito lograron, se atenían todavía al tipo clásico más antiguo. Las numerosas ediciones de estas obras, muchas de las cuales sólo alcanzan un nivel mediocre, muestran cuán poco exigente era el público eclesiástico que las compraba y difundía.

---

20. Cf. H. WALGRAVE, RHE 58 (1963) 641-642. La síntesis del pensamiento de Bautain se halla en su *Philosophie du Christianisme* (1835).

21. Pronunciadas de 1803 a 1809 y de 1814 a 1820; publicadas en 1825, reeditadas 17 veces; traducciones al inglés, alemán, italiano y español.

Sin embargo, en casos aislados se intentó llevar la apologética por carriles más conformes con la mentalidad del tiempo. Estos conatos contribuyeron, en ciera medida, al resurgimiento de la cultura católica, aunque sin poder lograr una síntesis verdaderamente sólida y duradera.

Eckstein [22], entrenado en la ciencia alemana, propagó tras las huellas de Görres el vasto estudio del pasado de la humanidad, con el fin de descubrir en todas partes la esencia de una historia divina [23]; como discípulo de Schlegel, reveló Eckstein a sus contemporáneos la importancia del orientalismo para la defensa del cristianismo. En este sector de la ciencia ocuparían los católicos un puesto honorable hasta mediados del siglo.

Otros dos seglares, Louis de Bonald y Joseph de Maistre, que con sus escritos se remontan hasta el tiempo de la revolución, pero cuyo influjo se dejó sentir sobre todo después de 1815, volvieron en una serie de nuevas obras a los temas esbozados desde 1796 [24], con la intención, no de demostrar inmediatamente la verdad de la religión, como los apologistas clásicos, sino más bien su necesidad, aplicando a la esfera de la política la perspectiva pragmática de Chateaubriand: la revelación no sólo satisface en sumo grado las exigencias del corazón y desarrolla las más nobles inclinaciones del hombre, sino que muestra también el necesario fundamento de la actividad de la vida intelectual y social confirmado por la experiencia, ya que los estragos de la revolución habían patentizado el error de la filosofía de la ilustración. Según Bonald la razón individual, incapaz de alcanzar la verdad, debía ser substituida por la autoridad externa, divina en su origen, y social en su comunicación: la revelación primigenia transmitida por tradición.

Esta concepción, muy frágil filosófica y teológicamente, pese a interesantes ideas sobre el origen del lenguaje, representaría en Francia un impulso para el desarrollo del estudio de la historia

22. Cf. p. 381-383 (bibliografía) y p. 375.

23. Aquí hay que notar que incluso el protestante B. Constant, con su obra en varios tomos *De la religion* — con abundancia de material de hechos, y de ideas, influenciada también por la ciencia alemana contemporánea — contribuyó a su manera al éxito de la apologética tradicionalista, mostrando que un trabajo documentado sobre la historia primitiva de la humanidad confirma el rango singular de la revelación cristiana.

24. Cf. p. 143 y G. Constant, RHE 30 (1934) 54-60.

de las religiones y de la sociología, y atraería la atención de los teólogos hacia los aspectos sociales del cristianismo. De Maistre siguió una dirección parecida, aunque claramente distinta. Más que la tradición primitiva investigó, en forma visionaria, la experiencia histórica de los últimos siglos con objeto de descubrir las leyes de la providencia y los principios eternos de la sociedad. También él llegó a la conclusión de que la monarquía es la mejor forma de gobierno, pero insistió más en la necesidad de que se apoye en el catolicismo, y sobre todo en que cualquier tentativa de independizarse de la santa sede ha de originar necesariamente convulsiones. Con esto vino a ser de Maistre precursor tanto de la renovación ultramontana, como también de la corriente que propagó la idea del retorno a la unidad romana de los cristianos separados [25].

Esta apologética contrarrevolucionaria que destruye el racionalismo individualista por el hecho de fundar el bien de la sociedad únicamente en el retorno a una religión de autoridad, estaba adaptada a un mundo que veía sacudidos los sólidos fundamentos de la sociedad; sin embargo, para ser verdaderamente contundente, sobre todo para la juventud, debía expresarse menos dogmáticamente, es decir, en un lenguaje más accesible a la mentalidad romántica, como también en una perspectiva menos directamente política; ya no en primera línea como justificación de un orden social monárquico, sino como un sistema de filosofía católica de orientación más marcadamente intelectual. Esto estaba reservado a Lamennais, a quien volvemos a encontrar aquí con su *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (4 vols., 1817-23), que fue objeto de tan benévola acogida. Se inspiró de lejos en temas que antes que él habían desarrollado ya los apologetas del siglo XVII —sobre todo Pascal y Bossuet— y durante el imperio Frayssinous en sus conferencias de Saint-Sulpice, De Maistre y sobre todo Bonald. Todo esto fue dicho de nuevo y de manera ciertamente muy original, aunque no pensado nuevamente a fondo, por un hombre que conocía admirablemente desde dentro la mentalidad y las dificultades de sus contemporáneos y que por esta razón se dejó incluso arrastrar personalmente por la ideología del

---

25. Cf. p. 201ss y M. JUGIE, *J. de Maistre et l'Église gréco-russe*, París 1922.

siglo XVIII, pero que luego volvió a la Iglesia, no por un reflejo reaccionario, como muchos de los adeptos de Bonald o de De Maistre, ni tampoco por mera atracción sentimental como Chateaubriand, sino en nombre de las exigencias de la libertad espiritual, amenazada por el despotismo del Estado bajo la soberanía de Napoleón [26].

Pero esta brillante apologética que articulaba con fuerza profética ideas que estaban en el aire y las enriquecía con algunas convicciones fecundas, aunque todavía no maduras, iba de la mano con un tradicionalismo filosófico, que a los ojos de Lamennais representaba su imprescindible fundamento racional. Con el auténtico propósito de proporcionar a la doctrina de la Iglesia una válida justificación filosófica, partió de una teoría del conocimiento —inspirada en Bonald— que cifraba el criterio de la certeza en el *sensus communis,* por oposición a la intuición del individuo, y en la razón universal, que constituye una dimensión de la realidad social, o sea, en la constante fe de la humanidad desde los comienzos, cuya única forma valedera de expresión representa el cristianismo católico. Este sistema encerraba aspectos positivos, descuidados en los siglos precedentes: la acentuación del carácter social del hombre religioso y de la perspectiva histórica de la evolución intelectual de la humanidad; una presentación gráfica de la tesis que confirma la necesidad moral de la revelación; la idea, contraria a la concepción protestante, de que la tradición precedente a la redacción de la Sagrada Escritura es el órgano principal de la revelación; la elaboración de una ciencia de la religión no apriorística, sino basada en los hechos.

Pero esta apasionada crítica de la razón individual que Lamennais pone como base de su apologética, entraña un doble peligro: primeramente el del fideísmo, que para el acto de aceptación de las convicciones religiosas de la fe suspende la autonomía de la conciencia individual, y luego, y sobre todo, el del

26. Lamennais combate por principio la indiferencia política, es decir, la postura de un Estado cuyas instituciones no se basen en el reconocimiento libre y exclusivo de la verdad católica; pero no lo hace porque el catolicismo, mediante la legitimación de la autoridad monárquica, constituya la única base sólida de una sociedad duradera, sino exactamente porque con el compromiso de esta autoridad a obrar de acuerdo con una ley moral que toma en serio al hombre en tanto que persona, garantiza también la única protección eficaz de la interna libertad de conciencia.

naturalismo, que confunde las verdades reconocidas por la razón universal y las verdades reveladas sobrenaturalmente, la autoridad de la humanidad y la de la Iglesia. Ahora bien, el nuevo sistema no sólo consiguió el desprecio de los racionalistas, sino que además tropezó con la crítica, en parte justificada, de los teólogos del círculo de San Sulpicio, que se habían mantenido fieles a las concepciones clásicas. En más de 300 escritos menores se esforzaron éstos en refutarlo, pero tales críticas, presentadas en nombre de una filosofía tradicional, sin vida hacía ya largo tiempo, cuya infiltración cartesiana mostró Lamennais con vivacidad, sólo hallaron débil eco fuera del círculo cerrado de los teólogos de profesión. En cambio, el público culto era más bien sensible al esfuerzo de Lamennais por una ciencia católica que integrara en la tradición de la Iglesia las filosofías de la antigüedad clásica y las antiguas religiones, manteniéndose abierta hacia el futuro.

Este autodidacta, que «no conoce los clásicos» (Lambruschini), de quien, sin embargo, se barruntaba que, situado tanto cronológica como ideológicamente en la transición del siglo XVIII al XIX, pudiera ser el origen de un nuevo humanismo cristiano, fue durante un decenio la potencia intelectual dirigente del ala dinámica del clero joven, que se entusiasmaba en igual grado con una crítica implacable del galicanismo, como también con el diseño de una nueva teología política mejor adaptada a los tiempos modernos, propuesta por Lamennais en su nueva obra, tan celebrada, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1826). Por lo demás, su influjo se extendió mucho más allá de las fronteras francesas: tuvo numerosos admiradores no sólo en Bélgica[27], tradicionalmente ligada con Francia, sino igualmente en la parte norte del reino de los Países Bajos[28]; también en Italia[29] y hasta en Alemania halló un público, si bien pequeño en número, ciertamente muy interesado[30].

---

27. La filosofía del *sensus communis*, que en el «Spectateur belge» —dirigido por DE FOERE— fue expuesta con un asentimiento entusiasta, gozó de rápida difusión en los seminarios belgas, particularmente gracias a De Ram, ulterior organizador de la universidad de Lovaina. Cf. E. DE MOREAU, NRTh 55 (1928) 560-601; JÜRGENSEN 107-113; SIMON, *Rencontres* 54-56, 107-112.

28. La propagación de la apologética de Lammennais se debió principalmente a los publicistas Broere y Le Sage ten Broek, como también a van Bommel, más tarde obispo de Lieja. Cf. VRIJMOED, l.c. (v. bibl. al principio del cap. XIV).

29. Cf. p. 415s.   30. Cf. p. 402, nota 10.

El efecto dinámico de Lamennais en el nuevo despertar de la filosofía y la teología especulativas en Francia no partió únicamente de sus escritos. El maestro de La Chênaie era, más que un pensador, una personalidad carismática. Partiendo de la persuasión, adquirida hacía tiempo, de que una de las razones principales de la inferioridad de los católicos en Francia, que se remontaba a varios siglos atrás, debía buscarse en el terreno cultural y científico —convencido que los empeños de renovación rebasan las fuerzas de un individuo— y en la esperanza de convertir en un grupo sólido y capaz de acción al círculo de los jóvenes intelectuales entusiastas que se habían reunido en su residencia bretona de La Chênaie, desarrolló Lamennais en 1828, con la ayuda de su hermano Jean-Marie[31] la idea de una nueva congregación que debía suceder a las antiguas órdenes, las cuales, a su modo de ver, no estaban ya a la altura de las exigencias de los tiempos. Bajo una regla sencilla, que admitiera tanto a sacerdotes como a seglares, debía formar eruditos conforme al ejemplo de los benedictinos, profesores de colegios y seminarios a la manera de los jesuitas y sulpicianos, y predicadores al estilo de los dominicos. Con la intención de lograr, mediante nuevos métodos, la reconciliación de la ciencia y la fe —el gran problema del siglo XIX—, se quería, llevando adelante la idea propagada ya por Eckstein, y recurriendo ampliamente a la filosofía y ciencia alemanas[32], profundizar todas las ramas de la cultura: filosofía, teología, exégesis, historia de la Iglesia, las lenguas orientales, necesarias para la investigación de los orígenes de los pueblos y de las tradiciones, incluyendo las ciencias profanas, hasta la matemática y la química.

Sin embargo, este ambicioso programa no era realista, de modo que con frecuencia se reemplazaron ideas claras por ideales de ensueño y un trabajo científico serio por meras frases vacías. La razón de ello era que Lamennais y sus correligionarios, «no obstante sus intuiciones con frecuencia proféticas, carecían, como

31. Que tuvo importancia decisiva como organizador (cf. LE GUILLOU, l.c., 76-78 y A. DARGIS, l.c.).

32. Lamennais mismo conocía las publicaciones de allende el Rin sólo de segunda mano, a través de Eckstein, B. Constant, Villers, etc., pero recomendó insistentemente a sus discípulos que aprendieran el alemán, «lengua que parece haber remplazado al latín» (CH. SAINTE-FOI, *Souvenirs de jeunesse* 125).

el clero de Francia en general, de una sólida formación fundamental» (Leflon); sus trabajos lo demostrarían. Sin embargo, la escuela de La Chênaie y su continuación por la congregación de Saint-Pierre, aunque —debido a la apostasía de Lamennais— sólo tuvieron corta existencia, dieron un impulso duradero a la renovación intelectual del clero francés. En este terreno, como en otros muchos sectores, Lamennais aparece, pese a la poca claridad de sus ideas, como un gran iniciador.

Entre sus colaboradores en La Chênaie, Philippe Gerbet (1798-1864), su más íntimo confidente, fue el mejor teólogo del grupo; su aguda inteligencia asombraba a cuantos lo conocían. Como el más activo propulsor del «Mémorial catholique», desde 1826, aplicando la teoría de la certeza de Lamennais, elaboró un análisis original del acto de fe, que con razón atrajo la atención de los teólogos. Más importante fue la publicación de las *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (1829), obra sobre la eucaristía que «no es ni un tratado dogmático ni un libro de edificación, sino algo situado entre ambas cosas» [33]. Es el resultado más típico y perfecto del método de Lamennais y, según J.R. Derré, «quizá la obra maestra de la devoción del romanticismo en general», pero también el esbozo de un estudio comparativo entre catolicismo y protestantismo que, si se hubiese llevado adelante, habría quizá podido formar pareja en francés, con el *Symbolik* de Möhler.

En Italia: renacimiento de la filosofía cristiana

A pesar del sacudimiento de la revolución, que en Italia no fue menos fuerte que en los otros países, sin embargo se conservaron allí los centros eclesiásticos de formación en mayor número que en Francia. La tradición científica del siglo XVIII tuvo aquí una meritoria continuación, sobre todo en el campo de la patrología, de la epigrafía y del orientalismo, mientras que el pensamiento teológico quedó estancado.

De las facultades del norte, fuertemente controladas por el

33. Prólogo, p. v.

gobierno, no se podía esperar una renovación. Los centros romanos de formación, reorganizados por León XII, sobre todo la Università Gregoriana, ya en proceso de disolución, que en 1824 fue confiada de nuevo a los jesuitas, eran casi los únicos de Europa que, juntamente con las facultades españolas, conservaban la tradición escolástica en la enseñanza superior. Pero era una escolástica anquilosada, inficionada por las doctrinas de Locke y Condillac, tan caras al clero italiano de comienzos del siglo XIX. Incluso la apologética, que al norte de los Alpes había alcanzado un punto culminante, quedó aquí por debajo de sus posibilidades: se enredó en polémicas largo tiempo superadas, contra el protestantismo, el jansenismo y el febronianismo, con lo cual justificó el severo juicio de Lamennais: «Si me fuera permitido enjuiciar a los romanos por los libros que nos vienen de su país, casi podría creer que se han quedado un poco atrás de la sociedad. Cuando se leen surge la impresión de que, desde hace medio siglo, no ha cambiado nada en el mundo»[34].

En este estado de cosas se comprende la actitud, a veces entusiástica, con que fue acogida la obra de Lamennais, muy pronto traducida al italiano, entre otros, por el teatino napolitano G. Ventura. El primer volumen del *Essai sur l'indifférence* fue recibido con gran aplauso, y las simpatías hacia su autor aumentaron todavía más con ocasión de su viaje a Roma en 1824. Esto se puede decir sobre todo del Piamonte, donde en el «Amico d'Italia» se aludió con frecuencia en sentido positivo a Lamennais y al *Mémorial catholique.*

Sin embargo, no se debe exagerar el influjo del pensamiento de Lamennais en Italia: como en el plano político-religioso, no se trataba tanto allí de influjo como de coincidencia de ideas análogas; y si hallaron asentimiento, ello fue debido a que Lamennais formulaba en forma más adecuada y más elegante ideas ya existentes y al hecho de haberse esperado hallar en él un genial propagador de convicciones que De Maistre — quien, nótese bien, pertenecía al reino sardo — había publicado hacía ya algunos años.

---

34. Carta de 2 de enero de 1821, reproducida en *Lettres et opuscules inédits du comte J. de Maistre,* I, París [6]1873, 120-221; este juicio viene corroborado por el *Memoriale* del cardenal Pacca de 11 de abril de 1829 (pub. por P. PERALI, Roma 1928). Cf. GEMELLI-VISMARA, l.c, 20ss, 83ss y COLAPIETRA 111-112.

En Lamennais se admiraba al defensor de la Iglesia contra el racionalismo revolucionario, al propugnador de la teocracia, al renovador del concepto de autoridad, al apologeta que mostraba el asentimiento universal a la verdad religiosa. Los italianos, en cambio, se mostraron mucho más reservados con el sistema filosófico que él quería constituir en fundamento de su renovación intelectual. Cierto que la doctrina del *sensus communis* encontró algunos adeptos, en particular Ventura, que la sostuvo en su obra *De methodo philosophandi* (1828). La mayoría, sin embargo, estaban alarmados a causa de la relación poco clara existente entre la autoridad de la Iglesia y la de la humanidad, así como por las consecuencias de una negación radical de las posibilidades de la razón individual.

Así, mientras los católicos alemanes se sentían fascinados por los sistemas postkantianos y los franceses habían caído durante una generación en el atolladero filosófico del tradicionalismo, en Italia, en cambio, aparecían, en el seno de una tradición escolástica pervertida por el cartesianismo o el empirismo, lentos conatos de renacimiento del auténtico tomismo. El centro del movimiento era Piacenza. Allí enseñaba desde 1806[35] el canónigo Vincenzo Buzzetti (1777-1824), que ganó para sus ideas a dos jóvenes jesuitas, los hermanos Sordi, y por mediación de éstos, a Taparelli d'Azeglio. Éste, rector del Colegio Romano de 1824 a 1829, trató en vano de introducir a santo Tomás en aquella ciudadela del suarismo[36]; sin embargo, tras su promoción a provincial de Nápoles, en 1831 confió a Serafino Sordi la cátedra de filosofía en el escolasticado de aquella ciudad, que en adelante se convirtió en un segundo centro del movimiento.

Sin embargo, otros pensadores católicos de Italia creían que un simple retorno a la edad media no sería suficiente para libe-

---

35. No se ha cerrado todavía la discusión de la cuestión sobre si Buzzetti redescubrió por sí mismo el tomismo (tesis propuesta desde 1923 por Masnovo y Fermi, y reasumida por Dezza), o si más bien pasó a través de sus profesores lazaristas del Collegio Alberoni (punto de vista sostenido por Fabro, adoptado por numerosos estudiosos y defendido recientemente por Rossi en base a importantes materiales inéditos). Si bien hay que reconocer que Buzzetti sufrió efectivamente, aunque sólo en medida restringida, el influjo del escolasticismo ecléctico, propuesto en su tiempo en el Collegio Alberoni, y sobre todo el influjo de los hermanos Masdeu, ex-jesuitas españoles, sin embargo, las fuentes inmediatas de su evolución filosófica parecen hallarse más bien en el tomismo de los dominicos expuesto en forma continuada en Italia. Cf. M. Batllori, AHSI 29 (1960) 180-185.

36. Por lo menos consiguió ganar para su punto de vista a los hermanos Pecci.

rar a las personas cultas del sensualismo de Locke y de Condillac o del racionalismo moderado de los enciclopedistas, sino que la filosofía tradicional tenía necesidad de rejuvenecerse. Pasquale Galuppi (1770-1846), que había introducido a Kant en Italia, siguió este camino. Su tentativa fue llevada adelante ampliamente por Antonio Rosmini (1797-1855), uno de los mejores representantes italianos de la metafísica en el siglo XIX. También él había propuesto en un principio el retorno al tomismo, pero luego fue desarrollando poco a poco un sistema más personal, en el que se combinaban elementos tomistas con inspiraciones de Platón, san Agustín, san Anselmo de Canterbury, Leibniz y Hegel. Era un sacerdote piadoso y lleno de celo, uno de los paladines del movimiento católico en el norte de Italia[37], desde 1826 amigo personal de Manzoni, hábil pedagogo, cuyo escrito *Dell'unitá dell'educazione* (1826) todavía es apreciado en la actualidad. Pío VIII lo animó a llevar a cabo trabajos filosóficos y teológicos.

En 1830 apareció el primer resultado de sus reflexiones, el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, que puede considerarse también como su obra fundamental. La primera reacción de los seglares, molestados por sus ataques a ídolos de la actualidad, fue de repulsa; luego siguieron también ataques por parte de Gioberti —otro renovador del espiritualismo en Italia, que ni aun entonces podía ser considerado como pensador católico—, como también de círculos escolásticos, que querían hallar en su sistema una tendencia al ontologismo. No obstante, aquella filosofía, que era a la vez religiosa y moderna, logró imponerse poco a poco, ya que lograba adaptarse a ciertos rasgos esenciales del temperamento nacional. De 1830 a 1850 se formaron casi en todas partes círculos rosminianos de sacerdotes y seglares que veneraban tanto al pensador como al sacerdote. Sus ideas conquistaron poco a poco las cátedras de las universidades y de numerosos seminarios del norte de Italia, donde conservarían una firme posición hasta los tiempos de León XIII.

---

37 V p 389

Parte tercera

ENTRE LAS REVOLUCIONES DE 1830 Y LA CRISIS DE 1848

Introducción

Gregorio xvi

FUENTES: BullRomCont xix, Roma 1835; *Acta Gregorii Papae,* pub. por A.M. Bernasconi, 4 vols., Roma 1901-1904; *Raccolta delle leggi e disposizioni di pubblica amministrazione dello Stato Pontificio,* Roma 1834-71; H. Bastgen, *Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI,* Paderborn 1929; Moroni xxxii, 312-328; N. Wiseman, *Recollections of the Last Four Popes,* Londres 1858; trad. alem., Colonia [4]1870.

Bibliografía: No existen estudios científicos sobre la vida de Gregorio xvi y sobre su entero pontificado. Sin embargo, se hallan abundantes elementos valiosos sobre diversos aspectos de su personalidad y sobre su actuación como papa y como soberano temporal en: *Gregorio XVI, Miscellanea commemorativa,* 2 vols., Roma 1948.

Mencionaremos la síntesis bastante reciente de D. Federici, *Gregorio XVI tra favola e realtà,* Rovigo 1948 (bibliografía p. 17-25); demasiado panegírica, como reacción contra la tendencia corriente de considerar a Gregorio xvi más como soberano que como papa. Entre las biografías más antiguas se pueden mencionar: F. Fabi-Montanari, *Notizie storiche di G. XVI,* Roma 1846; B. Wagner, *Papst G. XVI, sein Leben und sein Pontifikat,* Sulzbach 1846; G. Audisio, *Storia religiosa e civile dei Papi,* v, Roma 1868, 356-394; C. Sylvain, *G. XVI et son pontificat,* Lille 1889; F. Hayward, *Le dernier siècle de la Rome pontificale,* ii, París 1928, 174-215; E. Vercesi, *Tre pontificati. Leone XII, Pio VIII, Gregorio XVI,* Turín 1936; M. Vincenti, *G. XVI,* Roma 1941.

Exposiciones de conjunto sobre el pontificado: Schmidlin PG, i, 511-687; Leflon 426-516; Pouthas 275-315; Belvederi 903-922; Daniel-

ROPS I, 341-427; DThC VI, 1822-36; ECatt VI, 1148-56; A. SIMON, *Vues nouvelles sur Grégoire XVI*, RGB 63 (1951) 395-408.

Sobre el conclave: L. ALPAGO-NOVELLO, *Il conclave di Gregorio XVI*, «Archivio venetotridentino» 6 (1924) 68-114; G. CACCIAMANI, *Storia del conclave di Papa Gregorio XVI*, Camaldoli 1960; D. SILVAGNI, *Diarii dei conclavi di Mons. Dardano*, Roma 1879, 73ss; L. WAHRMUND, *Das Ausschliessungsrecht bei den Papstwahlen*, Viena 1888, 233s (según los Wiener Archiven); A. EISLER, *Das Veto der katholischen Staaten bei den Papstwahlen*, Viena 1907, 238ss; T.M. MARCH, *La exclusiva dada por España contra el card. Giustiniani en el conclave de 1830-31*, RF 98 (1932) 50-64, 337-348, 99 (1932) 43-61.

Pío VIII murió el 30 de noviembre de 1830 en un momento crítico de la historia europea. Si bien el año 1830 no representa un momento de transición tan importante como 1789, 1815 y 1848, sin embargo, fue ciertamente una cesura que no careció de importancia. La revolución de julio en Francia no sólo sellaba el triunfo de la burguesía y del sistema parlamentario sobre los vanos empeños de la restauración del *ancien régime* en este país, sino que suscitó en Europa una serie de reacciones en cadena: en Bélgica —donde la obra del congreso de Viena experimentó su primer gran fracaso—, en Polonia, en Irlanda, en el Piamonte, en los ducados de Parma y Módena y luego también en el Estado de la Iglesia. Esta efervescencia política, por la que pronto fue arrastrada también la península ibérica con sus conflictos dinásticos e ideológicos, era sólo reflejo de una agitación mucho más profunda de los espíritus. En un mundo en el que precisamente entonces comenzaban a transformarse las estructuras económicas y sociales y en el que el latifundismo seguía desempeñando todavía un papel predominante, la inteligencia y la fantasía se habían adelantado con mucho a las estructuras. En una sociedad en que las formas estaban precisamente comenzando a modificarse, habían nacido nuevas ideas de libertad y de justicia que desencadenaban sueños de futuro, los cuales hallaban expresión en todas partes: en los periódicos y opúsculos liberales, en los sistemas de un socialismo utópico y en el romanticismo, que sólo era «el liberalismo en la literatura», como declaraba Victor Hugo en el prólogo de *Hernani* (marzo de 1830). El ansia de transformación había llegado a ser la gran preocupación de la

entera juventud intelectual, que soñaba con cambios imposibles de realizar por no responder todavía a las diferentes relaciones de fuerzas. Sin embargo, este anhelo reprimido salía una y otra vez a la superficie a la menor ocasión, hasta que explotó en 1848.

Por supuesto, los miembros del sacro colegio, como cualquier hombre público, no se hallaban en aquel tiempo en condiciones de analizar la situación como puede hacerlo un historiador a distancia de más de un siglo. Todos, sin embargo, barruntaban más o menos claramente que el papa que habían elegido tendría que hacer frente a una situación especialmente difícil. Para esta situación —cuyo contenido de novedad vamos comprendiendo hoy más y más en todos sus aspectos— buscaban una solución por los caminos tradicionales, tanto más por cuanto que los dos partidos que se habían enfrentado en el conclave de 1829, volvían a aparecer ahora con fuerza casi inalterada: Los *politicanti*, que mantenían el mismo empeño de garantizar la defensa del Estado pontificio mediante una estrecha colaboración con el Austria de Metternich, y los *zelanti*, más interesados en la independencia de la Iglesia frente a los gobiernos que en combinaciones diplomáticas.

De los 55 cardenales en vida, 34 se habían hallado presentes en la apertura del conclave (14 de diciembre de 1830). Se prolongó, contra todas las previsiones, más de 50 días. El partido proaustríaco, capitaneado por el anciano cardenal Albani, apoyaba la candidatura de Pacca. En un principio todo parecía prometerle el triunfo, y ello tanto más por cuanto que la respuesta vacilante con que el cardenal De Gregorio, candidato de los *zelanti*, había reaccionado a la interpelación del embajador francés, había decepcionado y mermado sus probabilidades, que al principio fueron bastante grandes (ya en 1829 había conseguido 24 votos). El 28 de diciembre dieron los *zelanti* sus votos a Giustiniani, que rápidamente alcanzó 21. Pero el 9 de enero el embajador español, en nombre de su gobierno, rechazó a este candidato, que durante su nunciatura en Madrid se había ganado la hostilidad del régimen por su enérgica defensa de los derechos del clero. Entonces los *zelanti* dieron sus votos al camaldulense Cappellari, prefecto de la congregación de Propaganda, que ya desde un principio se había considerado como uno de los papables, pero que

hasta entonces no había obtenido nunca más de 7 votos. Finalmente, el partido pro-austríaco perdió la esperanza de lograr para Pacca los dos tercios de los votos y presentó un nuevo candidato: Macchi. Pero tampoco esta candidatura tuvo éxito, pues Macchi era sospechoso de antemano para el gobierno francés a causa de sus relaciones con el ex-rey Carlos X. El duelo Pacca-Cappellari se prolongó todavía durante casi tres semanas, aun cuando crecía el descontento de la población romana y había empeorado la situación política en Italia. Fue necesaria toda la habilidad del cardenal Bernetti y el anuncio de un inminente levantamiento en Romagna para conseguir que Albani capitulara. Así, entonces, el 2 de febrero de 1831, Cappellari fue elegido papa y tomó el nombre de Gregorio XVI [1].

Bartolomeo Alberto Cappellari, fra Mauro en religión, nació el 18 de septiembre de 1765 en Belluno, Venecia. El año 1783 ingresó en los camaldulenses, la rama más severa de la orden benedictina, y durante más de un cuarto de siglo se consagró a los estudios teológicos. El año 1799, momento en que el pontificado estaba más humillado, publicó, entre otras cosas, una obra contra los febronianos y los jansenistas, *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei Novatori*, que luego tendría gran influjo en el desarrollo del movimiento ultramontano [2].

Este monje, teólogo y erudito, poco a poco había tenido ocasión de familiarizarse con los múltiples aspectos de los asuntos eclesiásticos. Después de haber sido enviado a Roma, en 1795, fue designado en 1805 abad de San Gregorio al Celio y algo más tarde procurador general de su orden. Así pudo conocer la dificultad de la labor administrativa en un tiempo especialmente movimentado. Pío VII, poco después de su retorno a Roma en 1814, lo nombró, por consejo del cardenal Fontana, consultor de diferentes congregaciones, entre otras, la de asuntos eclesiásticos extraordinarios, y también examinador de los candidatos al episcopado. Después de haber sido vicario general de su orden, León XII,

1. El último papa de este nombre había fundado la Congregación de Propaganda Fide a comienzos del siglo XVII. Sin embargo, el nuevo papa, que había sido abad del monasterio de San Gregorio al Celio, al elegir su nombre pensó también seguramente en san Gregorio Magno, y probablemente también en Gregorio VII, el paladín medieval de la libertad de la Iglesia contra las intervenciones del poder político.

2. Sobre esta obra y su influjo cf. p. 551, nota 1.

que tenía en gran estima su seguridad en el terreno doctrinal, lo creó en 1826 cardenal y prefecto de Propaganda Fide. Como tal no sólo debía ocuparse de las misiones en sentido propio, sino también de las Iglesias de América, de las Iglesias uniatas del Próximo Oriente y Rusia y de los asuntos de Inglaterra y de los Países Bajos. Fue consultado regularmente por el secretario de Estado y con frecuencia su parecer tenía un peso decisivo.

Por consiguiente, el nuevo papa, si bien había pasado gran parte de su vida en una celda monástica, estaba familiarizado no sólo con el mundo de la curia, sino también con las dificultades concretas a que debía hacer frente la Iglesia, prácticamente en todas partes, cosa que con frecuencia han perdido de vista los historiadores interesados por las cuestiones políticas. Era también inteligente y perfectamente capaz de hacerse cargo de los diferentes aspectos de un problema cuando estos aspectos encajaban en el marco de sus categorías mentales, que eran las del siglo XVIII. Era también un hombre formado a la manera de aquel siglo, y así estimulaba el trabajo científico, en particular las investigaciones arqueológicas [3]. Por otro lado, aquel monje, al que resultaba difícil el contacto con los hombres y que llevaba una vida austera al margen de la vida mundana de Roma, apenas si tenía sentido para comprender los intereses que ocupaban casi exclusivamente a los círculos de seglares del Estado pontificio, lo cual era un grave impedimento para un papa que era a la vez soberano temporal. A esto se añadía otro impedimento; el de no dominar ningún idioma extranjero, el de no haber tratado nunca con un solo hombre de Estado de su tiempo y entender muy poco de política, por lo cual en esta materia debía depender de consejeros, que no estaban siempre muy iluminados o no eran imparciales. A este teólogo riguroso, que había sacado todo su saber de libros, le era imposible captar la problemática de las corrientes que se agitaban a su alrededor. Como hombre de tradición, que había vivido cuarenta años en el clima de la contra-

---

3. Sobre este aspecto de su acción pontificia, v. en Gregorio XVI, *Miscellanea commemorativa*, I, los artículos de A. BARTOLI, *G. XVI, le antichità e belle arti* (p. 1-98) y de R. FAUSTI, *G. XVI e l'archeologia cristiana* (405-456), también los de P. PERALI (365-403), R. LEFÈVRE (223-287) y E. JOSI (201-221), sobre la organización del museo pontificio de arte etrusco el año 1837, del museo de arte egipcio el año 1839 y del museo grecorromano de Letrán el año 1841.

revolución, no abrigaba sino recelos para con las aspiraciones liberales de la nueva sociedad que se formaba, y se situó decididamente en el campo de los defensores del orden establecido[4].

Atendiendo a estos presupuestos se comprenden mejor las directrices generales de su pontificado, no tan fáciles de captar como a primera vista pudiera parecer. Por un lado, este doctrinario intransigente, de carácter autoritario, que, contrariamente a sus dos predecesores, había llegado al pontificado rebosante de salud, quiso hacer frente a los peligros, sobre los que el movimiento de los *zelanti* no había cesado de advertir desde hacía medio siglo. Desde esta actitud de espíritu, el papa —totalmente absorbido por los intereses religiosos, que se apoyaba con preferencia en las órdenes, cuyo difícil renacimiento promovió en la medida de sus posibilidades— se enfrentó con las ideas confusas, la vaga religiosidad romántica y sobre todo el naturalismo racionalista.

El origen de los males que sufría la Iglesia, creía verlo en las sociedades secretas. Por esta razón dio al escritor francés Crétineau-Joly el encargo de poner al descubierto su actividad. El papa aprovechó tenazmente su magisterio para hacer presentes los grandes principios recibidos por tradición y para señalar como error todo lo que tratara de substraerse a la subordinación al orden sobrenatural. Con la misma mentalidad se constituyó en inflexible defensor de los principios puramente eclesiásticos y de la independencia de la Iglesia frente a cualquier forma de eclesiasticismo nacional. Se alzó enérgicamente contra todos los sistemas de gobierno que pretendieran «someter las funciones pastorales al poder temporal»[5], sobre todo en el ámbito del nombramiento de obispos. Con la misma energía rechazó todo compromiso en cuestiones, en las que, según él, estaban en juego principios dogmáticos, en particular en el caso de los matrimonios mixtos[6], con

---

4. Es típica la declaración que hizo en 1833 frente al enviado belga: «Nunca hay que rebelarse» (Ris 5 [1962] 82-83). Esto explica especialmente su comportamiento, que tanto se le ha reprochado, con respecto al levantamiento polaco (cf. p. 273ss).

5. Encíclica *Commissum divinitus* de 17 de mayo de 1835 (ROSKOVANY, IV, 134).

6. Fuera del caso de Colonia y del caso de Gnesen (cf. p. 524-530), que son los sucesos más espectaculares, Gregorio XVI volvió repetidas veces sobre esta cuestión: encíclica de 27 de mayo de 1832 (A. BERNASCONI, l.c., I, 140ss); carta de 8 de febrero de 1836 (ibid. II, 97s); breve de 9 de febrero de 1839 (ibid. II, 292ss); carta de 30 de noviembre de 1839 (ibid. II, 385s); instrucciones de 30 de abril y de 22 de mayo de 1841 (ibid. III, 122ss 132ss); carta de 23 de mayo de 1846 (ibid. III, 357s).

los cuales hacía ya muchos años que Roma se había mostrado muy comprensiva. Desde la misma posición defendió la suprema autoridad del papa en la Iglesia contra todo resto de febronianismo y de galicanismo, e instó cada vez más sistemáticamente a los nuncios para tratar de lograr en los gobiernos católicos el reconocimiento de la supremacía de la monarquía pontificia, cuya vindicación había asumido en su *Trionfo della Santa Sede*[7].

Dado que el papa compartía la miopía de los *zelanti* tocante a las transformaciones de la sociedad moderna, y sencillamente no era capaz de reconocer lo que había de caduco en el sistema político y social del *ancien régime*, en el que creía ver la expresión de la voluntad divina, y también porque le perseguía la idea de que el Estado pontificio, en el que él veía la garantía de la independencia espiritual del papa, pudiera ser destruido por las aspiraciones liberales, quiso movilizar todas las fuerzas de que disponía el pontificado revitalizado, para intentar así poner un dique a los ulteriores progresos de la revolución. Por la misma razón se negó, con una obstinación creciente en el transcurso de los años, a pactar con las «fuerzas subversivas», incluso donde éstas parecían trabajar en favor de la liberación de los católicos, como Polonia o Irlanda.

Desde este enfoque, el pontificado de Gregorio XVI aparece como un «pontificado de combate» (Pouthas) al servicio de un ideal conservador y hasta reaccionario. Así no es de extrañar que, fuera del papado —contrariamente a lo que sucedió medio siglo después bajo León XIII—, seglares y sacerdotes de la base tomaran iniciativas tendentes a la reconciliación de la Iglesia con la sociedad moderna y que finalmente confirieran al catolicismo, inmediatamente antes de 1848, una fisonomía totalmente diferente de la de 1815, y dieran a muchos la impresión de una nueva primavera, lo cual explica las ilusiones de los primeros meses del pontificado de Pío IX.

Tal evolución de los acontecimientos fue posible, durante los quince años que Gregorio XVI rigió los destinos de la Iglesia, no sólo porque la santa sede, no obstante su progresiva reafirmación, no se hallaba todavía en condiciones —contrariamente

7. Sobre esta nueva política véanse las observaciones de A. SIMON, *Signification politique de la nonciature de Bruxelles*, BIHBR 33 (1961) 617-648.

al pontificado siguiente — de refrenar eficazmente las tendencias que no eran de su agrado. En efecto, a esto se añadía que la acción de Gregorio XVI tenía también muchos rasgos positivos orientados hacia el futuro, y que en más de un caso Pío IX sólo tuvo que cosechar los frutos del paciente trabajo de preparación de su predecesor. Así, el que había sido prefecto de Propaganda Fide dio a la acción misionera nuevos impulsos, por cierto sobrevalorados por la mayoría de los historiadores. Pero además de este aspecto, al que se ha aludido con frecuencia, hubo otros que han descuidado los historiadores liberales. Gregorio XVI, con su lucha contra los descarríos del racionalismo, del indiferentismo y del subjetivismo kantiano, contribuyó a restituir a lo sobrenatural, así como al valor de la razón humana, el puesto que les correspondía, y con ello echó los sólidos fundamentos para el ulterior desarrollo del espíritu católico y de la espiritualidad católica. Insistiendo en los derechos de la santa sede y en la independencia de la Iglesia, si bien preparó también el camino a los ulteriores progresos de un ultramontanismo, que en definitiva ahogaba todo pluralismo y ponía en peligro la naturaleza colegial de la autoridad eclesiástica, sin embargo, hizo por de pronto posible la superación de la etapa del sistema de Iglesias nacionales, en el que la autonomía de estas Iglesias con respecto a Roma había tenido que pagarse con la sumisión a la autoridad civil.

Por otro lado, tampoco se debe olvidar que el papa camaldulense, pese a toda su intransigencia, sabía también ser flexible en la aplicación práctica de sus principios. Lo demostró entre otras cosas, por el hecho de que en el caso de Colonia dio su consentimiento al relevo del arzobispo Clemens August von Droste zu Vischering después de haber tenido éxito en lo esencial[8], o también por el hecho de mostrarse condescendiente con Luis Felipe en el caso de Guillon, el año 1831, y con ocasión de la expulsión pasajera de los jesuitas el año 1845[9]. Por lo demás, algunos *zelanti* habían reprochado al cardenal Cappellari, ya antes de su elevación al solio pontificio, excesiva condescendencia con los protestantes en las negociaciones relativas a un concordato con el rey Guillermo I de Holanda.

---

8. Infra, p. 529s.
9. Cf. J.P. MARTIN, *La nonciature de Paris*, París 1949, 127, 130 y p. 473.

Fuera de estos casos especiales, Gregorio XVI manifestó también la flexibilidad de que era capaz en su bula *Sollicitudo Ecclesiarum* (7 de agosto de 1831), en la que él, si bien sostenía personalmente el punto de vista legitimista, declaró que en los casos de cambio de régimen político la santa sede trataría con los gobiernos que se hallaran de hecho en posesión del poder [10], principio que puso en práctica en el caso especialmente espinoso de las jóvenes repúblicas sudamericanas, que habían sido piedra de escándalo para sus tres predecesores. Tanto en esto como respecto al problema que suscitó en la católica Bélgica la aprobación de una constitución concebida en sentido puramente liberal [11], supo aplicar prácticamente la célebre distinción entre *tesis* e hipótesis, aun antes de que fuese formulada. Simon escribió incluso que Gregorio XVI se manifestó en ocasiones «no un papa del pasado, sino como un pontífice que preparaba el futuro». Esta característica se presta a interpretaciones erróneas, pues no debe olvidarse que Gregorio XVI sólo se avino a tales adaptaciones políticas con la mayor repugnancia y trató de restringirlas en la medida de lo posible. Contiene sin embargo un innegable granito de verdad.

La misma ambivalencia manifestó el papa en la elección de sus auxiliares y consejeros. Capellari, que había formado parte del grupo de los *zelanti*, designó como su primer secretario de Estado a uno que había sido colaborador y correligionario de Consalvi: el cardenal Bernetti [12], hombre de mundo que no se cuidaba mucho del aspecto religioso de los problemas, puro técnico de la política y de la diplomacia, que reconocía claramente los defectos de la administración del Estado pontificio. Metternich apreciaba «su conocimiento de las necesidades del tiempo presente», mientras que Lamennais le reprochaba propender dema-

10. Texto en BERNASCONI I, 38ss; comentario en LEFLON 453-454.

11. Cf. p. 450.

12. Tommaso Bernetti (1779-1852) fue un hombre enérgico, desinteresado y también inteligente, aunque de horizontes bastante limitados, y a veces también demasiado impulsivo. Como gobernador de Roma y director de la policía había mostrado que, aun sin brutalidad, podía ser también enérgico. Después de haber sido todavía secretario de Estado, por algunos meses, durante el pontificado de León XII, en el conclave había sido jefe del grupo que se oponía a la política pro-austríaca de Albani. Véase ECatt 1443-44 y DBI IX, 338-343 (bibliografía). Existe un buen estudio de E. MORELLI: *La politica estera di T. Bernetti*, Roma 1953. Sin embargo, falta todavía un trabajo sobre su política eclesiástica global.

siado a ceder a las exigencias de los gobiernos [13]. Ahora bien, Bernetti, formado en la atmósfera de la primera restauración romana, que había seguido al interludio jacobino, compartía con los *zelanti* la decidida hospitalidad contra los regímenes políticos liberales y la convicción de que la única esperanza de que siguiera subsistiendo el Estado de la Iglesia se cifraba en una política conservadora.

Cuando la creciente oposición del colegio cardenalicio, que reprochaba a Bernetti querer —como otrora Consalvi— centralizar exclusivamente en sus propias manos la entera dirección de los negocios [14], indujo a Gregorio XVI a sustituirlo en 1836 [15], su elección recayó en un hombre de muy distinto carácter, el cardenal Lambruschini [16], auténtico hombre de Iglesia, piadoso y austero, que —como el papa mismo— percibía el aspecto pastoral de los problemas y estaba estrechamente ligado a los jesuitas. En realidad era uno de los miembros de la curia que se había cerrado de la manera más rotunda al flujo de las ideas y a la mentalidad moderna. Ahora bien, aun cuando por razón de su temperamento y de su formación era reaccionario y tenía gran empeño en combatir implacablemente cualquier herencia de la revolución, sin embargo, su experiencia diplomática le había llevado a mitigar en la práctica la rigidez de sus principios. Esto se mostró tanto en la dirección del Estado de la Iglesia, como también en su política eclesiástica general, que cuando era preciso sabía adaptar a las condiciones constitucionales.

---

13. J.R. DERRÉ, *Metternich et Lamennais*, París 1963, 27.

14. Reproche que no está totalmente justificado. Cf. L. PÁSZTOR, AHPont 6 (1968) 269-270. Hay que añadir que la mediocridad de los altos prelados romanos, registrada por diversos contemporáneos (p. ejemplo Lützow, en H. BASTGEN, l.c. 240, o Bautain, en P. POUPARD, *Journal romain de l'abbé Bautain 1838*, Roma 1964, 31), explica en parte por qué disminuyó el influjo del colegio cardenalicio.

15. Sobre la caída de Bernetti, en la que las intrigas austríacas no desempeñaron, a lo que parece, un papel tan importante como anteriormente se había supuesto, véase E. MORELLI, l.c., 156-168; id.: ChStato II, 559-560; N. NADA, *Metternich e le riforme nello Stato Pontificio*, Turín 1957, 170-187; H. BASTGEN, l.c. 2.

16. Sobre Luigi Lambruschini (1776-1854) —barnabita, teólogo, arzobispo de Génova (1819-27), nuncio en Francia (1827-31), donde estuvo estrechamente implicado en el caso Lamennais, prefecto de la congregación de Estudios (1831-36), donde mostró una actitud contraria a las nuevas corrientes de ideas—, véase: L. MANZINI, *Il card. Lambruschini* (sobre esto, RStRis 48 [1961] 319-324); ECatt VII, 844-845; DThC VIII, 2471-73; M.A. GIAMPAOLO, *La preparazione politica del card. Lambruschini*, RStRis 18 (1931) 81-163; E. PISCITELLI, ibid. 40 (1953) 158-182; F. ANDREU, *Il card. Lambruschini e il P. Ventura*, «Regnum Dei» 10 (1954) 219-249; G. BOFITTO, *Scrittori barnabiti*, II, Florencia 1933, 312-336.

Además, hay que tener en cuenta el hecho de que Gregorio XVI participaba personalmente en la dirección de los negocios mucho más que sus predecesores, estudiaba a fondo los documentos y tenía otros consejeros además de sus secretarios de Estado. Lützow aseguró en 1833 que Bernetti se había quejado de que las decisiones del papa no concordaban siempre con sus proposiciones porque el papa se dejaba influenciar por este o aquel prelado más severo [17]. En cambio, Simon refiere que el influjo del substituto en la secretaría de Estado, Capaccini, que comprendía mejor los intereses modernos, prevaleció de vez en cuando sobre el influjo de Lambruschini [18]. Esto, sin embargo, no excluye que Lambruschini fuera uno de los principales responsables de la inmovilidad que, en numerosos sectores, caracterizó los últimos años del pontificado de Gregorio XVI, y que contrastaba fuertemente con la vitalidad que la Iglesia católica mostraba en el mismo tiempo fuera de Roma.

---

17. H. BASTGEN, l.c., 237-238.

18. *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles*, Bruselas - Roma 1958, 12. Acerca de Francesco Capaccini (1784-1845) — antiguo secretario de Consalvi, substituto del secretario de Estado de 1831 a 1837, luego secretario de Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios de 1839 a 1844 —, véase *Biographie Nationale* XXX, Bruselas 1958, 262-264.

Sección primera

LA PRIMERA FASE DEL LIBERALISMO CATÓLICO

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

ESTADO DE LAS INVESTIGACIONES: R. AUBERT - J.-B. DUROSELLE - A. JEMOLO, *Le liberalisme religieux au XIXe s.*, en *X Congresso internazionale di Scienze storiche. Relazioni*, V, Florencia 1955, 305-383.

BIBLIOGRAFÍA: Más allá de las exposiciones generales en los manuales de historia eclesiástica del siglo XIX y de la historiografía del pontificado de Gregorio XVI, cf. las visiones panorámicas de WEILL, *Cath. lib.* y de P. CONSTANTIN, DThC IX, 506-565 (superados en la perspectiva, pero todavía utilizables por los hechos que aducen), de GURIAN 101-147 y de SALVATORELLI 21-49; la antología de M. PRÉLOT, *Le libéralisme catholique*, París 1969, 9-141; H. MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, Friburgo de Brisgovia 1959; las obras sobre Lamennais, citadas en la p. 375, en particular las de G. VERUCCI y de L. LE GUILLOU, a las que hay que añadir K. JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jh.*, Wiesbaden 1963; E. SEVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais*, París 1933; las biografías (cit. en bibliografía general) de Lacordaire, Montalembert, Gerbet, d'Astros y Mazenod.

La concepción liberal de la sociedad, identificada con la revolución, representaba a los ojos de los católicos de la restauración un mal absoluto, que era preciso desarraigar. En Francia se habían desvanecido también las últimas simpatías con que

fueron acogidas las ideas liberales a fines del siglo XVIII por una parte del clero constitucional. Ahora bien, hacia 1830, es decir, en un tiempo en que la masa de los sacerdotes y de los fieles de toda Europa seguía cifrando todavía el bien de la Iglesia exclusivamente en la restauración de la constitución política del *ancien régime,* así como en la recuperación de la situación privilegiada de la Iglesia en la sociedad, entonces, decimos, un número creciente de jóvenes sacerdotes y de seglares —fascinados por la mística de la libertad, que atraía tanto a los literatos y artistas del romanticismo como a los conspiradores liberales y a aquellos estudiantes que eran adversarios del sistema de la santa alianza— comenzaron a plantear la cuestión de la posibilidad de conciliar en cierta medida el catolicismo con el liberalismo y de aceptar —sin por ello traicionar la propia fe— un orden social basado en los principios de 1789. Estos principios eran: libertad personal en lugar de arbitrariedad de la autoridad; libertades políticas, que no eran ya únicamente un privilegio reconocido, sino que estaban garantizadas por la ley; el derecho de los pueblos a la autodeterminación en nombre de la primacía del principio de la nacionalidad sobre el principio de la legitimidad; finalmente —en aquel sector que afectaba directamente a la vida religiosa— libertad de prensa y de religión, juntamente con una restricción de los privilegios eclesiásticos y, a ser posible, incluso separación de la Iglesia y del Estado.

Algunos preconizaban esta reconciliación de la Iglesia y del liberalismo por razones prácticas: como instrumento apologético para volver a ganar para la Iglesia a la juventud intelectual, o también como necesidad ineludible en vista de un proceso que parecía ser irrevocable y al que había que adelantarse a fin de conseguir lo mejor posible para los intereses de la Iglesia. Otros sugerían también que en los países de mayoría protestante u ortodoxa, en los que los católicos eran víctima del sistema de la religión de Estado, el establecimiento de un gobierno más liberal aportaría a éstos sensibles ventajas. Otros a su vez señalaban que esto mismo sucedería en numerosos países católicos, en los que las medidas regalistas oponían serios obstáculos a la acción de la Iglesia. Partiendo de la idea de que desde un punto de vista apostólico, las ideas liberales eran con mucho preferibles a la sofo-

cante protección en que degeneraba con frecuencia la unión entre el trono y el altar, creían deber no sólo tolerar el movimiento de la época, sino incluso estimularlo y hasta provocarlo allí donde todavía no se hubiese iniciado.

Otros, en cambio, patrocinaban la aproximación entre la Iglesia y el liberalismo por reflexión sobre los principios. Compartían la confianza optimista de los filósofos del siglo XVIII en las posibilidades del hombre y consideraban la evolución de la sociedad en sentido liberal como un progreso, que constituye incluso una etapa en el movimiento de la historia, o mejor todavía: consideraban el ideal democrático que inspiraba a los liberales, como la realización del mensaje del Evangelio, que invita a poner la igualdad de la naturaleza en lugar de la desigualdad de las condiciones, y la libertad de todos en lugar del dominio de algunos. Algunos irían pronto todavía más lejos y querrían introducir, incluso dentro de la Iglesia, aquellas tendencias de libertad que inspiraban a una parte de sus contemporáneos: relaciones menos autoritarias entre los obispos y los fieles; mayor autonomía de los pensadores católicos con respecto a los sistemas teológicos oficiales; mayor movilidad del clero tocante a los métodos pastorales tradicionales. Cualesquiera que fueran los sectores concretos de aplicación, en el fondo se trataba siempre de la misma mística de libertad que inspiraba las ansias de reforma de un Hirscher en Tubinga, de un Raffaele Lambruschini o de un Rosmini en Italia, de un Lamennais en Francia.

Esta corriente general de ideas, que por tanto abarcaba tendencias muy variadas, fue denominada *liberalismo católico* o *catolicismo liberal*. Vendría a ser uno de los problemas capitales que —sobre todo en los países latinos— preocuparían a los católicos durante todo el siglo XIX. La solución se demostró tanto más difícil, por cuanto que los liberales, por razón de la negativa de las autoridades eclesiásticas a aceptar el rumbo propuesto por ellos, acentuaron entonces más marcadamente su anticlericalismo frente a una Iglesia que, a sus ojos, representaba el principal obstáculo en el camino de la libertad política, de la liberación intelectual y del progreso. Esto, a su vez, endureció todavía más la actitud de la mayoría de los responsables en la Iglesia; en efecto, éstos se vieron confirmados en su idea de la inconciliabilidad de la Iglesia con aquellos elementos que, de acuerdo con los francmasones y

con los herederos de los filósofos del siglo XVIII, trataban de subvertir el orden establecido en las esferas religiosa y política.

Durante largo tiempo se tuvo a Lamennais por fundador del liberalismo católico, considerándolo como el primero que en una visión profética había proclamado las ventajas que se seguirían para la Iglesia, tan luego ésta se situara en la zona de las libertades modernas. Sin embargo, estudios recientes han aportado una notable matización a la exposición corriente de la situación. Por un lado se ha reconocido que en Francia, ya algunos años antes de Lamennais, también otros habían comenzado a proponer y desarrollar ideas análogas. Tal es, sobre todo, el caso de Eckstein, en cuyo círculo se habían formado algunos de los primeros discípulos de Lamennais.

Por otro lado, las investigaciones emprendidas contemporáneamente por A. Simon y H. Haag, y confirmadas por K. Jürgensen, han demostrado definitivamente que la asociación del catolicismo con las libertades modernas se había iniciado ya sistemáticamente en Bélgica entre los años 1825 y 1828, y que en modo alguno había tenido su punto de partida en las teorías de Lamennais, como anteriormente había supuesto, sino que, por el contrario, la unión entre los católicos belgas y los liberales, realizada en el plano práctico, había influenciado la evolución de las ideas en Lamennais. No obstante, éste, que con genial intuición se percató inmediatamente de cuán fructífero podía ser a nivel universal la nueva táctica preconizada por los belgas con objeto de solucionar un problema particular, la desarrolló ulteriormente en forma de sistema teorético, que incluía una nueva filosofía social, y no vaciló en reclamar a la Iglesia que siguiera ella misma el camino del movimiento que impulsaba a los pueblos hacia la democracia. Y al poner Lamennais su considerable prestigio al servicio de tal idea, le procuró la amplia consideración que hasta entonces no había tenido. Es en este sentido que merece todavía un puesto de primera fila entre los promotores del liberalismo católico.

XVI. DEL UNIONISMO BELGA A LA CAMPAÑA DE «L'AVENIR»

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA: *Bélgica:* CH. TERLINDEN, *Guillaume Ier roi des Pays-Bas, et l'Église catholique en Belgique,* II, París-Lovaina 1906 (anticuado, pero todavía útil); H. HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique,* Lovaina 1950; A. SIMON, *Recontres;* id., *Aspects de l'unionisme,* Weteeren 1958, 9-81; id., STERCKX I, 65-155, además las colaboraciones del mismo autor ibid. II, 461; K. JÜRGENSEN, l.c., 62-228; cf. al respecto A. SIMON, «Revue belge de phil. et d'hist.» 37 (1959) 408-418; S. STOCKMAN, *De religieuzen en de onderwijspolitiek der regering in het Vereenigd Koninkrijk der Nederlanden,* La Haya 1935; A. MANNING, *De betekenis van C.R.A. Van Bommel voor de Noordelijke Nederlanden,* Utrecht 1965, 42-161; E. PERNIOLA, *De internuntius Cappaccini en de belgische Omwenteling,* «Mededelingen van het Nederl. hist. Instituut te Rome» 3 serie, 4 (1947) 53-169; H. WAGNON, *Le Congrès national belge de 1830-31 a-t-il établi la séparation de l'Église et de l'État?,* en *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras,* París 1965, 753-781. Hay que mencionar también la tesis inédita de A. BOLAND, *Adolphe Bartels, révolutionnaire et démocrate,* Lovaina 1960.

Francia: Además de los artículos de periódico y de los libros de Lamennais, su correspondencia es la fuente más importante. Véase sobre todo: E. FORGUES, *Lamennais. Correspondance,* 2 vols., París 1863; id., *Correspondance inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles,* París 1886; A. BLAIZE, *Oeuvres inédites de F. Lamennais,* 2 vols., París 1866; G. GOYAU, *Le portefeuille de Lamennais* 1818-36, París 1930. Los artículos más importante de «L'Avenir», ordenados sistemáticamente, fueron entonces publicados de nuevo (con algunas omisiones) en *Mélanges catholiques. Extraits de l'Avenir,* 2 vols., París 1831, y cronológicamente en *Articles de l'Avenir,* 7 vols., Lovaina 1830-31; y recientemente, acompañados de introducción y notas, por G. VERUCCI, *L'Avenir. Antologia degli articoli,* Roma 1967. A los trabajos sobre Lamennais arriba citados (p. 432) hay que añadir J.R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique,* París 1962, espec. 156-163, 199-206, 385-459. Además WEILL, *Histoire,* 28-50.

La opción de los católicos belgas por las libertades

Los católicos, y sobre todo el clero, de Bélgica se habían mostrado muy reaccionarios en 1815, y el episcopado había llegado hasta el extremo de prohibir el juramento de la constitución, de-

bido a que ésta proclamaba la libertad de prensa y de religión. Esta actitud había incrementado la hostilidad de los liberales contra el clero, que aparecía a sus ojos como paladín de una teocracia pasada de moda.

En la campaña desencadenada 10 años más tarde contra los edictos de junio de 1825, relativos a los seminarios[1], es digno de notarse que se inició invocando el derecho de la Iglesia a formar ella misma a sus futuros sacerdotes, pero ya muy pronto asumió formas más amplias: desde las últimas semanas de 1825, parlamentarios y periodistas católicos comenzaron a referirse con predilección a las libertades constitucionales. Entonces se reclamó, como natural ampliación de la libertad de pensamiento, también la libertad de enseñanza; en nombre de la libertad de religión se exigió la independencia de la Iglesia de toda intromisión del gobierno en el nombramiento de los dignatarios eclesiásticos; finalmente, los publicistas descubrieron en la libertad de prensa el mejor apoyo contra las triquiñuelas de la administración a que estaban expuestos los autores católicos.

Los católicos, sin embargo, aun situándose en este terreno, no renunciaron en modo alguno a sus principios, que eran muy diferentes del ideal de los liberales, los cuales por su parte apuntaban a la laicización de la sociedad. Con todo, a fin de garantizar su objetivo de introducir los valores cristianos en la vida pública, se estimó más realista en círculos católicos recurrir a medios diferentes de los utilizados bajo el *ancien régime*. El punto de vista católico podría resumirse de la manera siguiente: En un régimen parlamentario, en el que nosotros, gracias a la libertad de enseñanza y de prensa, tenemos posibilidades no restringidas de influir en las conciencias, podemos esperar lograr un predominio por vías legales y luego, mediante leyes dictadas conforme a la voluntad de la mayoría, construir incluso una sociedad cristiana, que hasta ahora dependía exclusivamente del beneplácito de un soberano católico.

En el trancurso del año 1826 comenzaron los dos principales periódicos católicos a poner de relieve las ventajas de la libertad: primero, muy cautelosamente, el «Courrier de la Meuse», inspi-

---

1 Véase p 257.

rado por Pierre Kersten, de Lieja, y con más ahinco el «Catholique des Pays-Bas», de Gante, en el que Adolf Bartels inducía a pensar que la verdad puede triunfar por su propia fuerza de irradiación, incluso sin protección oficial, y que los anhelos políticos de los liberales, con su exigencia de un gobierno que partiera de los ciudadanos y no fuera ya instrumento de gobierno de un monarca, eran conciliables con la ortodoxia católica.

Mientras que entre los católicos iba desarrollándose este proceso, algunos jóvenes liberales llegaron a la convicción de que la táctica de los librepensadores —consistente en apoyar al gobierno en sus triquiñuelas contra la Iglesia— era una insensatez, ya que de ello sólo sacaba partido el gobierno poniéndose en condiciones de proseguir una política de despotismo ilustrado. Consideraban que era más urgente formar un frente contra las tendencias absolutistas del régimen monárquico, que querer a todo trance sofocar a la Iglesia, y sopesaron la posibilidad de ofrecer a los católicos una unión de amplia oposición sobre esta base: Nosotros renunciamos a la exclusión de la Iglesia de la enseñanza, como a todo control de su acción que tenga como meta la restricción de su influjo en la sociedad; como contraprestación, vosotros renunciáis a lograr una posición privilegiada en el Estado, sea mediante un concordato o de alguna otra manera, y os declaráis dispuestos a exigir con nosotros la aplicación integral de las libertades modernas.

Cuando el liberal Devaux hizo un primer llamamiento en este sentido, en la primavera de 1827, muchos católicos titubearon, dado que precisamente por aquella fecha se abrigaban de nuevo esperanzas de un acuerdo directo con el rey, mediante el cual, aplicando el concordato firmado el 18 de junio de 1827, se creía poder ver realizadas las principales exigencias, sin tener que entrar en el juego de los liberales. Sin embargo, cuando cuatro meses después resultó que el gobierno quería diferir la ejecución de la convención[2], todo se volvió tan problemático como antes. El 1 de noviembre aceptó el «Courrier de la Meuse» la oferta de Devaux, y en el transcurso del año 1828 la idea de una unión entre católicos y liberales sobre la base de una reclamación común de las libertades constitucionales, que había tenido su punto de partida en Lieja,

---

2. Véase p. 258s.

arrastró a círculos bastante extensos en el país y sobre todo en Flandes, sin hallar resistencia por parte del clero: «En él, el odio contra el régimen es más fuerte que la aversión contra los liberales» (Haag). Las autoridades eclesiásticas, si bien en apariencia se mostraban reservadas, en el fondo miraban con complacencia el curso de los acontecimientos, no obstante la advertencia del internuncio Capaccini, horrorizado de la «monstruosa alianza» entre católicos y liberales.

Desde fines del año 1828, pues, los católicos belgas y sus líderes eran partidarios del unionismo, es decir, de la táctica consistente en aliarse con los liberales para exigir, sobre la base de las libertades modernas, la independencia de la Iglesia y su derecho a organizar una enseñanza dependiente exclusivamente de ella misma. ¿Puede decirse entonces que desde aquel momento se convirtieron en católicos liberales, anticipándose a las teorías que dos años después propondría Lamennais en «L'Avenir»? Esto sería simplificar demasiado las cosas. Los unionistas de 1828 consideraban en realidad la alianza con los liberales y la adopción del punto de vista liberal para su campaña de reclamaciones, únicamente como táctica provisional y no como un sistema que representara un ideal a realizar siempre y bajo todos los aspectos. No pensaban en modo alguno hablar, como ciertamente haría pronto Lamennais, de una «alianza natural del catolicismo con la democracia», ni llevar sus exigencias de libertad hasta una completa separación entre la Iglesia y el Estado.

Las cosas estaban muy claras para las autoridades eclesiásticas, pero también para los jóvenes aristócratas del grupo Robiana-Merode, cuyas verdaderas intenciones pudo deducir H. Haag de sus papeles privados. En modo alguno sostenían los principios de 1789, sino que querían, por el contrario, que la Iglesia volviera a asumir el control espiritual de la sociedad civil; igualmente insistieron —como ha mostrado K. Jürgensen— de Gerlache y sobre todo Kersten en evitar toda acentuación excesiva de los derechos del hombre y se guardaron de hablar de soberanía del pueblo, como también consideraron la política de unión con los liberales únicamente como un mal menor, exigido por las circunstancias. Indudablemente Bartels —con la aprobación de un grupo de clérigos flamencos— siguió mostrándose progresista, y ya desde 1828 des-

arrolló diversos temas que luego, el año siguiente, fueron defendidos en los escritos de Lamennais: entre otros, que se debe dar al pueblo la preferencia frente a los reyes. Sin embargo, puntualizó: «Yo quiero la libertad general, no como un bien en sí, sino como el menor mal.» Se distaba todavía mucho de exigir la libertad por sí misma, que más tarde sería el objetivo de «L'Avenir». Las posiciones adoptadas por los católicos belgas en su oposición a Guillermo I fueron sin embargo, y no obstante su carácter restringido, un descubrimiento para Lamennais.

La evolución de Lamennais hacia el liberalismo

Lamennais, el reaccionario redactor del «Conservateur», y del «Drapeau blanc» parecía a primera vista muy poco destinado a ser el adalid del liberalismo católico. En la primera década de la restauración [3] había sido uno de los ardientes propugnadores del retorno al *ancien régime*. Su ideal de una Iglesia protegida por la monarquía de derecho divino parecía diametralmente opuesto al sistema de la Iglesia libre en el Estado libre, y si en 1826, en su libro *De la Religion considerée dans ses rapports avec l'ordre politique*, aconsejaba a la Iglesia desentenderse del régimen borbónico, lo hacía porque éste, a sus ojos, parecía abocado a la ruina por sus compromisos con el liberalismo; su ideal era todavía, en esta época, el Estado cristiano e incluso teocrático.

Christian Maréchal [4] creyó, sin embargo, haber descubierto diversos indicios que probaban que la orientación de Lamennais hacia el liberalismo había comenzado ya alrededor de 1820. De hecho, en su origen, en su temperamento bretón, del que es propio el deseo de independencia, en su aversión a toda clase de despotismo, intensificada por el régimen napoleónico, en su gran preocupación por la libertad espiritual del cristiano y por la independencia de la Iglesia, mantenida constantemente despierta por las luchas antigalicanas, estaban ya latentes posibles puntos de arranque para

3. Sobre Lamennais y su acción en el transcurso de estos años, v. 384-388 411-415.
4. Especialmente en *La dispute de l'«Essai sur l'indifférence»*, París 1925, VIII, 443 y passim, y en *Lamennais au «Drapeau blanc»*, París 1946, donde «bajo el ultra descubre al demócrata» (Moreau).

una evolución ulterior. No obstante, Maréchal atribuyó a estos factores una importancia que en modo alguno tenían en su contexto concreto de entonces. Cierto que Lamennais habla con frecuencia de libertad en sus artículos, cierto que su ultramontanismo, como han comprobado A. Simon y G. Verucci, se basa en la idea de libertad; sin embargo, se trata allí de la libertad del cristiano frente a los poderes del mal y de la libertad de la Iglesia frente a los gobiernos; no se trata de la libertad para todos, sino que, como escribe Jürgensen, era «una libertad sin tolerancia». Por lo demás, antes de 1828 no se observa en sus escritos la menor simpatía por el liberalismo político y menos todavía por la democracia. Sin embargo, Maréchal mostró que durante este período Lamennais pensaba en forma más bien teocrática que monárquica.

Así resulta comprensible que a Lamennais —una vez decepcionado por la monarquía— no le costara gran trabajo desviarse de ella y asociar a la Iglesia, en su interés común, con la causa del pueblo, que iba tomando auge, y aspirar a lo que Verucci llama una «teocracia democrática»; el papa aparece en esta perspectiva, adornada con algunos ejemplos, desde la edad media hasta Pío VII, como el protector de los débiles y como el árbitro que garantiza el derecho contra la fuerza. Esta evolución debió realizarse tanto más fácilmente, por cuanto que Lamennais, en su misma obra apologética, había mostrado ya hasta qué punto él —con su característica inteligencia tan despierta— había captado la mentalidad de su tiempo y la necesidad de adaptarse a ella [5].

Las luchas por la independencia de la Iglesia, sobre todo en el terreno de la enseñanza, habían conducido al maestro de La Chênaie a la idea de una separación —todavía absolutamente provisional— entre la Iglesia y el Estado. Lamennais sostuvo esta idea con toda franqueza en su libro *De la Religion* (1825-26), al mismo tiempo en que comenzó a desarrollar su tesis, según la cual la verdad lleva en sí misma mucha más fuerza de irradiación que el poder de las instituciones. Confirmado en esta idea por los escritos de Eckstein y de Benjamin Constant, y sobre todo por el ejemplo

5. Da una prueba de su capacidad de adaptación en su *Mémoire confidentiel à Léon XII*, compuesto a principios del año 1827, donde señala el peligro que hay en hacer aparecer a la Iglesia «como el aliado natural de toda clase de despotismos»; texto de los primeros capítulos en A. BLAISE, *Oeuvres inédites de Lamennais* II, 311-340, y de los dos últimos capítulos: RSR 1 (1910) 476-485.

del extranjero (Estados Unidos, Irlanda y sobre todo Bélgica, donde los católicos invocaban para su propia defensa, no la protección por el Estado, sino el principio de la libertad), volvió fácilmente a esta idea en su correspondencia de los meses siguientes. Simultáneamente descubrió en París, en el grupo que se reunía en torno al periódico «Le Globe», un liberalismo menos antirreligioso, que no reclamaba nuevas medidas de control contra la Iglesia, sino «todas las libertades para todos».

Bajo el influjo de estos diversos factores publicó Lamennais en febrero de 1829 *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, obra en la que seguía presentando como antes el catolicismo ultramontano como la única solución para la sociedad y rechazaba el programa del liberalismo, del secularismo y del estatismo, aunque al mismo tiempo desarrollaba una serie de ideas nuevas: por ejemplo, que el liberalismo puede ser diferente de como se presentaba entonces en Francia, y que existe una interna conexión esencial entre el catolicismo y el genuino y sano liberalismo, el cual sólo pretende la liberación del hombre de toda opresión por el hombre; que la libertad de prensa es un mal menor y que en sus efectos concretos puede ser ventajosa para la Iglesia; que la revolución puede ser un instrumento de la providencia para acabar con una serie de instituciones anticuadas, bajo las cuales hubo de sufrir durante largo tiempo la Iglesia.

El libro tuvo un éxito extraordinario, y aunque por un lado tropezó con la violenta oposición de los legitimistas, de los juristas y del episcopado, por otro, en cambio, fortaleció la posición de Lamennais a los ojos de sus jóvenes partidarios, cada vez más exasperados por los compromisos de los obispos con respecto al régimen monárquico. Con no pequeño optimismo romántico llegaron éstos a la convicción de que eran suficientes algunos gestos de la Iglesia para dar otro sesgo al liberalismo y para poner al servicio del apostolado católico aquella fuerza que estaba surgiendo. Expresaron esta concepción, con creciente convicción en sus revistas «Mémorial catholique» y «Revue catholique». El ulterior desarrollo de la experiencia belga no podía sino fortalecerlos en este sentido, y así no tardaron ya en ir todavía más lejos que los belgas, hasta afirmar que la alianza entre el catolicismo y el liberalismo en toda Europa era la única vía de salvación de la Iglesia.

Por lo demás, estas ideas hallaron ya un terreno abonado[6]. El barón Eckstein puso de relieve desde 1827 en su revista «Le Catholique» la «admirable alianza» entre el catolicismo y un régimen de libertades políticas[7]. El influjo que con ello ejerció sobre una parte de la juventud católica parisina, no había sido tomado hasta ahora en suficiente consideración por los historiadores. Jóvenes aristócratas que trabajaban juntamente con él y que apenas si habían tenido algún contacto con Lamennais, fueron los que fundaron «Le Correspondant» en marzo de 1829[8]. En él se declaraban partidarios de la libertad de religión de los protestantes, enérgicamente rechazada por Lamennais, insistían en el derecho de asociación de los religiosos y en la libertad de enseñanza frente al monopolio del Estado y mostraban los peligros de una unión demasiado estrecha entre el trono y el altar, aunque sin ir nunca tan lejos como más tarde los partidarios de Lamennais, que exigían la completa separación de la Iglesia y del Estado y la total supresión del presupuesto de la Iglesia. Precisamente estos jóvenes del «Correspondant» fueron los primeros que recibieron el nombre de católicos liberales, y precisamente de los redactores de «Le Globe», con quienes habían establado diálogo.

La revolución de julio de 1830 y la erupción del anticlericalismo, ligada con ella, confirmaron a Lamennais y a sus colaboradores en sus convicciones: La Iglesia debía acoger con satisfacción aquellas formas de gobierno que ponían el control por el pueblo en lugar de la arbitrariedad, con el doble fin de desvirtuar así las acusaciones lanzadas contra ella y de dar *alma* a aquellas nuevas formas de gobierno. La separación de la Iglesia y del Estado era entonces, en vista de la actitud hostil de tal Estado, más importante que nunca.

Un joven convertido, Harel de Tancrel, propuso a Gerbert, el más importante auxiliar de Lamennais, la fundación de un diario que propagara estos temas. Esta idea fue muy del agrado de La-

6. M. Prélot, l.c., 53-72.

7. Véase J.R. Derré, l.c., 156-166, 199-206.

8 Este grupo se ha investigado mucho menos que el de los adeptos de Lamennais Véase L. de Carné, *Souvenirs de ma jeunesse*, París 1873; E. Trogan, «Le Correspondant» 315 (1929) 5-13; L.C. Gimpfl, *The «Correspondant»*, Washington 1959, 2-8; véase también la tesis manuscrita de Flavia-Augustina, *«Le Correspondant», liberal catholic Review, 1829-55* (Cath. Univ. of America 1958) y el trabajo no publicado de J. Darmon, *Le groupe du premier «Correspondant» 1829-31* (Sorbona 1959).

mennais; aunque no asumió él mismo la dirección del periódico, se estableció, sin embargo, cerca de París, en el Collège Juilly, para poder seguir desde allí su marcha. El 20 de agosto publicó Gerber una proclama [9] que fue acogida con entusiasmo; entre los adherentes, los más renombrados eran el joven Charles de Montalembert [10], Lacordaire y el economista político Charles de Coux. El 16 de octubre de 1830 apareció el primer número de «L'Avenir», con un editorial del mismo Lamennais [11].

El título del periódico era ya característico, pero más todavía el lema «Dios y la libertad». El periódico quería emprender la lucha en dos frentes. Declaraba por un lado a los liberales su buena voluntad de adherirse sin prejuicios, e incluso con entusiasmo, a las libertades modernas nacidas de la revolución de 1789, lo cual, por supuesto, debía entenderse en todas las libertades, comprendida la libertad de enseñanza, que muchos liberales sólo de mala gana querían reconocer, por temor de que eventualmente fuera favorecida la propaganda ultramontana. Por otro lado intentó «L'Avenir» hacer comprensible a las católicos, y sobre todo al clero, que entonces convenía desentenderse definitivamente del *ancien régime* a fin de volver los ojos al futuro y elaborar un nuevo humanismo.

Este intento de amplia renovación del pensamiento y del obrar católico, que incluía también a las nuevas corrientes artísticas y científicas, así como las aspiraciones democráticas de la época, explica la fuerza de atracción que aquel periódico y su inspirador ejercieron sobre numerosos jóvenes. La orientación decidida hacia los nuevos tiempos se manifestó efectivamente en todos los sectores: «L'Avenir» se abrió a la joven literatura romántica [12]; invitó

---

9 Texto en *Articles de «L'Avenir»* I, I-VIII.

10. Sobre Charles de Montalembert (1810-70) existe la biografía bien documentada, pero unilateral, de LECANUET (3 vols.), París 1895-1902, que se ha de completar con A. TRANNOY, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, París 1942; P. DE LALLEMAND, *Montalembert et ses amis dans le romantisme*, París 1927; A. SCHNÜTGEN, AHVNrh 148 (1949) 62-144; LÖSCH 138-175. Véase también CH. TRANNOY, *Montalembert, Dieu et la liberté*, París 1970. Obras: *Oeuvres de Montalembert*, 9 vols., París 1860-8 (véase DThC X, 2344-55) y *Les Moines d'Occident*, 7 vols., París 1860-77. Cartas: LThK¹ VII, 294.

11. Sobre la campaña de «L'Avenir» v. sobre todo, en cuanto a las ideas, LECANUET, *Montalembert* I, 152-218, DThC IX, 527-545 y M. PRÉLOT, l.c., 84-109; y en cuanto a los hechos, además de las biografías de Lamennais, C. DE LADOUE, *Mgr. Gerbert*, París 1872, I, 176-207, LECANUET, l.c. 132-151, 219-268, y A. TRANNOY, *Le romantisme* 143-162. También *Procès de L'Avenir*, París 1831.

12. J.R. DERRÉ, l.c., 529-614.

al desarme general y a la unión de Europa[13]; al mismo tiempo, secundó los levantamientos nacionales de los belgas, irlandeses y polacos en nombre del derecho de autodeterminación de los pueblos[14]; se mostró más y más propicio al derecho de sufragio universal e incluso al régimen republicano[15] y subrayó el carácter providencial de las revoluciones que entonces agitaban a Europa; se interesó por la democracia social[16]. «L'Avenir» subrayaba también la vinculación entre la independencia de la Iglesia y su pobreza, asumida voluntariamente, pues sólo así podría sentirse solidaria con la humanidad entera y acercarse a las gentes sencillas y oprimidas.

En el terreno político-religioso «L'Avenir» se limitó en principio a ensalzar el régimen de libertad y la separación —o mejor, la distinción— entre Iglesia y Estado, como el trampolín más apropiado para la recuperación de los incrédulos, y a presentarlos como una necesidad «en el estado presente de los espíritus» y «en la actual situación efectiva de los pueblos», aunque sin hacer de ello un ideal teorético. Si exigía la renuncia al concordato, lo hacía porque éste, en una sociedad «que ha olvidado a Dios» obstaculiza de hecho la libertad del papa y de los obispos, y porque el catolicismo —en el caso en que el clero fuese librado de estas desdichadas ataduras— cobraría nuevo impulso, como demostraba el ejemplo de Irlanda. Así se expresaba «L'Avenir». Sin embargo, en la primavera y verano de 1831 tuvo lugar una ulterior evolución, en cuyo transcurso el sistema liberal apareció más y más como la forma de gobierno ideal para una sociedad que parecía haber alcanzado el estado adulto.

Mientras el periódico, cuyos suscriptores no pasaron nunca de los 3000, comprendidos unos 1000 belgas, propagaba día tras día sus ideas entre sus lectores en forma de slogans y con un ardor extremo que se cuidaba poco de las circunstancias concretas, Lacordaire, Montalembert y de Coux —no satisfechos con una mera

---

13. M. PRÉLOT, l.c., 102-109.

14. Pero se mostró muy reservado tocante a los levantamientos en España y en Italia, que fueron tramados por sociedades secretas de tendencia jacobina y que a él le parecían estar en oposición con el verdadero espíritu del liberalismo, tal como se desarrolló en América. Cf. G. VERUCCI, RSIt (1955) 31-51.

15. V. la introducción de G. VERUCCI, *«L'Avenir»* XIII-LXIV.

16. Cf. DUROSELLE 36-59.

campaña de ideas — crearon una Agencia general para la defensa de la libertad religiosa [17]. Ésta organizó en provincias una campaña sistemática con vistas a influenciar la opinión pública, al objeto de poder proceder en pequeños grupos, por vías legales, en nombre de las libertades constitucionales, contra las vejaciones por parte de la administración, de que se quejaban los católicos, sobre todo en el sector de la enseñanza. De esta manera no sólo lograron multiplicar las simpatías entre el clero joven, sino también sacudir de su desidia a un número relativamente grande de jóvenes seglares.

A propuesta de Le Sage ten Broek, periodista holandés, no tardó en extenderse la campaña de la Agencia también al extranjero, donde trató de hallar apoyo para sus anhelos de liberación entre los católicos de Irlanda, Polonia, Alemania y los Países Bajos. Los redactores de «L'Avenir», con vistas a crear una auténtica solidaridad internacional en el logro de la libertad, no sólo religiosa, sino también política, y oponer a la santa alianza de los reyes «la santa alianza de los pueblos», publicaron el 15 de noviembre de 1831 el esquema de un «acta de unión sometida al criterio de todos aquellos que, no obstante el atentado homicida contra Polonia, confían todavía en la libertad del mundo y quieren colaborar por conseguirla» [18]: un manifiesto que los gobiernos interpretaron como una maquinación para la subversión internacional.

¿En qué medida penetraron también en estos países vecinos las ideas político-religiosas propagadas por «L'Avenir»? En Alemania, si bien la filosofía de Lamennais logró interesar al grupo de Munich, sin embargo, los dirigentes del movimiento católico acogieron con recelo la idea de una aproximación al liberalismo [19]. En Italia, los grupos conservadores que antes habían aplaudido al defensor del trono y del altar, no recibieron precisamente con simpatía las nuevas ideas, mientras que los católicos de orientación liberal se sintieron decepcionados por las doctrinas ultramontanas de «L'Avenir» y por su defensa del poder temporal del papa; sin embargo,

17. Estatutos en *Articles de «L'Avenir»* I, 456-458. El papel de Lamennais, que no era hombre de acción, fue secundario en esta campaña, planeada y dirigida por sus auxiliares.

18. *Articles de «L'Avenir»* VII, 176-185.

19. Apenas si se ha estudiado todavía el influjo de Lamennais en Alemania (la obra de L. AHRENS *Lamennais und Deutschland*, investiga únicamente los influjos alemanes en Lamennais). V. algunos datos en J.R. DERRÉ, l.c., 461-492, SCHNABEL G, IV, 181-202 y LÖSCH 88-137.

algunos sacerdotes y religiosos, sobre todo en Toscana, además, de Ventura, las acogieron con agrado[20]. En Holanda, en cambio, se siguió con gran simpatía la campaña de «L'Avenir», pues proporcionaba una confirmación a aquellos que, bajo el régimen francés, habían descubierto las ventajas de la libertad de religión, en un país en el que los católicos eran minoría. Junto al periodista Le Sage ten Broek, hay que contar entre los adeptos de Lamennais al publicista Broere y al redentorista Bernard Haskenscheid[21]. Pero en ninguna parte fue el influjo de «L'Avenir» mayor ni más eficaz que en Bélgica.

La constitución belga de 1831

Hasta comienzos del año 1831 el unionismo había sido para los católicos belgas una mera táctica, una coalición pasajera de la que pensaban sacar las mayores ventajas posibles; como descubrimiento puramente empírico no debía nada a Lamennais. Desde la publicación del escrito *Progrès de la Révolution*, que en Bélgica halló un «eco increíble» (de Gerlache), debido a que el país era presentado como ejemplo por un maestro de renombre, se podía observar en buen número de católicos una nueva evolución[22]. Diversos grupos, estimulados por las nuevas publicaciones de Lamennais y de sus discípulos, llegaron igualmente a la convicción de que un régimen de libertades modernas era en sí la mejor forma de gobierno, y ello no sólo por responder a los deseos del pueblo, según el principio *vox populi, vox Dei* — como pensaban los partidarios del tradicionalismo filosófico —, sino también por razón de la unión substancial entre cristianismo y libertad. En vísperas del levantamiento de septiembre de 1830 se podían, pues, observar

20. Véase A. GAMBARO, *La fortuna di Lamennais in Italia:* «Studi francesi» 2 (1958) 198-219. V. también p. 518s.

21. Véase F. VRIJMOED, *Lamennais avant sa défection et la Néerlande catholique*, París 1930; complétese con G. GORRIS, *J. Le Sage ten Broek*, II, Amsterdam 1949.

22. H. Haag, A. Simon y K. Jürgensen coinciden en una serie de puntos importantes, aunque sus opiniones discrepan en la cuestión relativa a la extensión de la unión de los católicos belgas con el liberalismo: ¿Hay en ellos un desarrollo ideológico ulterior o no pasaron, como supone Haag, de la simple táctica iniciada en 1828? Véase principalmen H. HAAG, RHE 54 (1959) 593-598, y A. SIMON, «Revue belge de phil. et d'hist.» 37 (1959) 408-418.

varias corrientes entre los católicos belgas. Subsistía un grupo lamennaisiano, evidentemente en minoría, pero que con su celo arrastró pronto al conjunto de los católicos y contribuyó a que volviera a fortalecerse la unión entre católicos y liberales, debilitada en los meses precedentes. Dentro de sus filas, que mes tras mes iban hallando nuevos adeptos, sobre todo en Flandes y en la región de Tournai, había no sólo seglares, sino también jóvenes sacerdotes, más confiados en la fuerza de irradiación de la fe, triunfante de las recientes persecuciones, que en la protección que podía ofrecer el poder civil. Sin identificarse totalmente con los liberales, compartieron su entusiasmo por las grandes posibilidades de la libertad bajo el aspecto no sólo apostólico, sino también político (algunos, aunque no todos, se declararon abiertamente demócratas e incluso republicanos) y en ocasiones llegaron hasta el extremo de reivindicar su libertad personal de acción con respecto a instrucciones episcopales en asuntos temporales y su libertad personal de interpretación con respecto a tradiciones teológicas, cuando no se trataba de dogmas definidos.

Junto a estos adeptos de Lamennais, a los que se adhirieron otros católicos liberales, que sin embargo eran más bien admiradores de las instituciones inglesas —el influjo de Lamennais no carecía de excepciones—, había numerosos conservadores, que eran unionistas sólo por necesidad, pero que en modo alguno querían reconocer la naturalidad de la alianza entre catolicismo y liberalismo y —como monárquicos leales— esperaban un pronto retorno a la antigua unión del trono y del altar.

En medio se hallaba el grupo que Simon designó como la *Escuela de Malinas*[23]; éste, si bien era muy pequeño en número, llegó sin embargo, a ejercer gran influjo, debido a la posición predominante del arzobispo en la iglesia belga y a la fuerte personalidad de su vicario general, Sterckx, y del nuevo obispo de Lieja, Van Bommel, que eran los promotores del grupo y cuyas ideas se abrieron camino también en otras diócesis. Los adictos a esta corriente, relativamente numerosos sobre todo en el clero, no simpatizaban

23. Cf. «Collectanea Mechliniensia» 22 (1952) 349-364. Las ideas de este grupo se expresan en la voluminosa correspondencia conservada en los archivos del arzobispado de Malinas y en el Rijksarchief en La Haya, como también en un opúsculo de C. Van Bommel, publicado en octubre de 1829: *Système de liberté illimitée des cultes et des opinions religieuses*.

por lo regular con las teorías de Lamennais, a pesar de mostrar simpatías por el renombrado apologeta, sino que reconocían, con gran realismo, que frente a la fermentación de los espíritus no era ya posible el retorno al *ancien régime*, por lo demás tampoco deseable, dado que con la estrecha unión de la Iglesia y del Estado se hallaban ligadas inevitablemente intervenciones del Estado en la vida de la Iglesia, las cuales vendrían muy pronto a hacerse insoportables, como había demostrado la experiencia de los últimos cincuenta años. Así, pues, la mutua independencia de ambos poderes pareció preferible, lo cual implicaba que había que reconocer la libertad a todos los grupos religiosos. Sin embargo, esta decisión favorable a la libertad no se tomó en nombre de la tendencia a la total separación del Estado y de la Iglesia, patrocinada por Lamennais, y la *Escuela de Malinas* procuró asociar las ventajas del sistema liberal con las del *ancien régime*, dado que, según su modo de ver, «ni la libertad debía excluir la protección, ni la protección ahogar la libertad», como escribía Van Bommel, que pensaba sobre todo en los apoyos financieros.

Cuando, en septiembre de 1830, terminó la unión belga-holandesa, tras una revolución que había sido promovida por elementos que en general pasaban por poco creyentes [24], y a la que había asistido no sin inquietud la mayoría del clero, hubo que elaborar la constitución del nuevo Estado. Los obispos intervinieron enérgicamente a fin de asegurar una mayoría católica en la asamblea constituyente [25]. Ahora bien, gran número de los católicos elegidos, abiertos a las ideas de Lamennais propagadas en «L'Avenir», que contaba con muchos lectores en Bélgica, estaban muy dispuestos a poner toda su confianza en la libertad. En cambio, la *Escuela de Malinas*, que seguía deseando una cierta protección de la Iglesia en el marco de la libertad religiosa, puso empeño en lograr que fuese enmendado en dicho sentido el primer proyecto de constitución. En noviembre publicó el opúsculo *Considérations sur la liberté religieuse, par un unioniste*, que mereció gran consideración

24. Sobre la política religiosa del gobierno provisional, que era de tendencias muy liberales, aunque tenía consideraciones con la Iglesia, cf. A. SIMON, *L'Église catholique et les débuts de la Belgique indépendante*, Wetteren 1949, 14-24.

25. Sobre sus debates, Cf. L. DE LICHTERVELDE, *Le Congrès national*, Bruselas 1945. Las propuestas, enmiendas y discursos, en E. HUYTTENS, *Discussions du Congrès national de Belgique*, 5 vols., Bruselas 1844-45

y fue apoyado un més después por una carta del arzobispo de Méan al presidente del congreso nacional.

Esta carta gozó de benévola acogida, ya que demostraba en forma cuasi-oficial que la Iglesia belga se distanciaba totalmente del sistema de la religión del Estado y aceptaba sin ambages el punto de vista de la libertad. Sin embargo, la atmósfera del congreso nacional era demasiado liberal, y los católicos representados en él estaban demasiado influenciados por las ideas de Lamennais, como para que pudiese realizarse plenamente el programa expuesto en el opúsculo y en la carta. Sin embargo, aun cuando la Iglesia no logró obtener todas las garantías que deseaba, sobre todo para las congregaciones religiosas, la constitución votada el 7 de febrero de 1831, le reconoció una posición muy ventajosa, que en substancia la satisfizo: se garantizaba la libertad de enseñanza (art. 17), como también el derecho de libre asociación (art. 20), concretamente la libertad para los religiosos. El Estado asumió todavía el pago de los emolumentos eclesiásticos (art. 117)[26]. Sobre todo, el artículo 16 reconocía a la Iglesia una autonomía no conocida en aquel tiempo por ningún otro país católico; de hecho estaba vedado al Estado imponer por la fuerza o lograr mediante concordato cualesquiera condiciones para el nombramiento de los obispos o para la publicación de las declaraciones pontificias.

La supresión de los privilegios de la Iglesia y, sobre todo, el clima liberal en que se había elaborado aquella constitución preocupó a la santa sede, que, alarmada por algunos severos hombres de Iglesia, creyó ver en ella un «manifiesto de la escuela de Lamennais». Sterckx —que entre tanto había sido nombrado vicario capitular de Malinas— advertido por Capaccini, compuso un hábil escrito de defensa[27], en el que ante todo hacía notar que, si bien se había renunciado a la unión tradicional entre ambos poderes, de hecho la separación sólo se había llevado a cabo en apariencia y no totalmente. Sus aclaraciones no carecían de astucia, pero él, desde su posición en medio de la realidad político-religiosa belga había comprendido que aquel *modus vivendi* era el único posible y esperaba que la Iglesia en Bélgica tuviera suficiente prestigio

---

26. Cf. R. Georges, «Revue dioc. de Namur» 17 (1963) 1-46.

27. Impreso en *Mélanges d'histoire offerts à L. van der Essen* II, Bruselas - Lovaina 1947, 983-990.

como para recobrar en la práctica lo que había perdido en teoría. De todos modos, mediante esta intervención, apoyada por varios jesuitas, logró evitar una desaprobación formal de la santa sede. Precisamente por este hecho, la constitución belga —aun después de la dispersión de la escuela de Lamennais— alcanzaría significado europeo en la ulterior evolución del liberalismo católico, ya que en el transcurso de los años representaría un auténtico ideal a los ojos de numerosos católicos, que no tardaron en exigir «la libertad como en Bélgica» *(die Freiheit wie in Belgien, la liberté comme en Belgique, la libertà come nel Belgio).*

Recapitulando brevemente: El unionismo de los católicos quería ser, en sus comienzos, únicamente una unión pasajera y sobre todo táctica con las libertades modernas. El verdadero liberalismo católico se desarrolló realmente en el transcurso de los años 1829-31 en doble forma: en los escritos teoréticos de Lamennais y de sus discípulos, especialmente en «L'Avenir», y en la realización concreta en la constitución belga, que con los hechos aportaría pruebas de la fecundidad de estas ideas.

XVII. La reacción romana

FUENTES: Lamennais expuso su punto de vista en *Les affaires de Rome,* París 1836; cf. también sobre esto su correspondencia (en las colecciones citadas en la p. 436; además, *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert,* pub. por E. Forgues, París 1898). La obra de P. Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège,* París 1911, es valiosa por sus abundantes extractos de documentos de los archivos vaticanos, pero tiene que ser completada y matizada con L. Ahrens, *Lamennais und Deutschland,* Münster 1930, y con J.L. Derré, *Metternich und Lamennais,* París 1963, que también utilizan los archivos. Secundariamente hay que consultar también los diarios de Montalembert (en el castillo de La-Roche-en-Breny; extractos en su biografía por Lecanuet y en A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843,* París 1942) y su correspondencia (sobre todo *Lettres de Montalembert à Lamennais,* pub. por G. Goyau, París 1932), las memorias de Lacordaire *(Le testament du P. Lacordaire,* París 1865) y la literatura de memorias de la época, como también a G. Procacci, *Le relazioni diplomatiche fra lo Stato pontificio e la Francia,* 2.ª serie, I-II, Roma 1962-63.

BIBLIOGRAFIA: Aquí hay que remitir a las exposiciones de conjunto y biografías citadas en el cap. XVI. Los dos tratados más recientes,

matizados y basados en fuentes y monografías, son A. VIDLER, *Prophecy and Papacy*, Londres 1954, 184-284, y P. DROULERS, *Action pastorale et problèmes sociaux chez Mgr d'Astros*, París 1954, 125-162. Sobre la evolución de Lamennais después de *Mirari vos*, v. sobre todo: L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais*, París 1966, 170-402; íd., Les «Discussions critiques», *Journal de la crise mennaisienne*, ibid. 1967; id., *L'information romaine de Lamennais*, «Annales de Bretagne» 71 (1964) 373-421; G. VERUCCI, *F. Lamennais dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Nápoles 1963, 228-339 y la introducción de Y. LE HIR a la edición crítica de *Paroles d'un croyant*, París 1949.

La apelación a Roma

La polémica de Lamennais contra el galicanismo y contra la filosofía escolástica le había acarreado ya la fuerte hostilidad del episcopado y de los teólogos, sobre todo por parte de Saint-Sulpice y de la Compañía de Jesús [1]. Su decisión por el liberalismo y sobre todo la campaña del periódico «L'Avenir» por la reconciliación de la Iglesia con la democracia multiplicó el número de sus adversarios, los cuales se exasperaron todavía más por el tono provocativo y los ataques personales que no escatimaba «L'Avenir» y que durante más de una generación serían característicos de la escuela de Lamennais. El gobierno de Luis-Felipe le reprochaba tanto un radicalismo político como sus ataques contra la política religiosa de la monarquía de julio. Los legitimistas, que no le perdonaban su cambio de casaca, estaban irritados por su crítica injustificada contra ellos y lo atacaban violentamente en su prensa.

Apenas si exagera Dupanloup cuando caracteriza a Lamennais como «el ídolo de los jóvenes sacerdotes..., pero el escándalo de todos los ancianos sacerdotes y creyentes piadosos» [2], que no sólo le echaban en cara sus atrevidas ideas políticas, sino que lo hacían sospechoso de pretender reformar la misma religión católica. Los obispos estaban ya malhumorados por ser ellos en su mayoría legitimistas y galicanos, y no poder distinguir entre lo que había de

1. Cf. L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais* 199-216.
2. Carta al cardenal de Rohan, citada en F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup* I, 132. Compárese con la carta del internuncio en P. DUDON, l.c., 123.

falso o exagerado y lo razonable en el movimiento. Ahora reprochaban a «L'Avenir» la exigencia de suprimir el concordato, cuyas ventajas compensaban ante sus ojos los inconvenientes reales: minar la autoridad episcopal con los continuos sarcasmos en sus artículos, y dejar discutir a seglares cuestiones sujetas a la autoridad eclesiástica. No querían en modo alguno consentir que cuestiones tan difíciles se debatieran a nivel periodístico, y estaban con razón preocupados por la escisión que se producía en su clero [3]. La mayoría de ellos, sin embargo, no se decidían a proceder abiertamente, mediante cartas pastorales, contra un apologeta tan conocido, que al mismo tiempo se presentaba como paladín de la causa romana. Ahora bien, muchos purgaban sus seminarios e intensificaban la presión sobre sus sacerdotes hasta obligarlos a no leer ya aquel periódico.

Cierto número de correligionarios, que deseaban una actitud más franca frente a las aspiraciones liberales, estaban, por lo demás, preocupados por la actitud cada vez más radical de «L'Avenir» en el plano político. Pensaban como Ventura, quien en un artículo publicado en febrero de 1831, aprobaba, sí, el punto de vista católico-liberal del periódico, pero le reprochaban «predicar la revolución en nombre de la religión». Esta reacción de un amigo romano impresionó tanto más cuanto que, contemporáneamente, se afianzaba la impresión de que la nunciatura se imponía cada vez mayor reserva.

Los redactores de «L'Avenir» intentaron corregir la situación mediante una *Declaración* [4] dirigida al nuevo papa, en la que explicaban detalladamente sus posiciones filosóficas, teológicas y de política eclesiástica. Sin embargo, como en los meses siguientes no hubiese respuesta aprobatoria de Roma, se fueron dando de baja

3. En efecto, ahí radicaba, más allá de las relaciones entre Iglesia y Estado, el entero problema del apostolado en un mundo renovado desde sus fundamentos y, todavía más profundamente, el de la relación entre fe y razón o entre la Iglesia y el mundo, en base a una situación del hombre fuera de la concepción jerárquica y autoritaria de la sociedad. Las numerosas cartas inéditas en vías de publicación por L. LE GUILLOU muestran «hasta qué punto los problemas planteados por Lamennais —que eran urgentes y fundamentales para la conciencia de numerosos sacerdotes— habían dividido incluso a las órdenes religiosas. Partidarios y adversarios se combatían tan violentamente, que en ocasiones llegaron a olvidar las reglas más elementales de la caridad», «L'information littéraire» 18 (1966) 141.

4. Texto en G. VERUCCI, *L'Avenir*, Roma 1967, 288-307. Esta declaración, redactada por Gerbet y publicada el 6 de febrero, no llegó probablemente a manos del papa.

más y más suscriptores del periódico, con lo cual la situación financiera de éste, difícil ya desde hacía largo tiempo, llegó pronto a hacerse insostenible. Así, a fines de octubre, hubo que decidirse la suspensión de la publicación de la «L'Avenir» y la actividad de la agencia.

Un cambio inesperado se produjo cuando Lacordaire, el 11 de noviembre, propuso a Lamennais exponer personalmente su causa al papa para así, volviendo a casa con un testimonio de su ortodoxia, poder comenzar de nuevo con una autoridad reforzada[5]. El 15 de noviembre apareció por última vez «L'Avenir», anunciando en un artículo que su publicación quedaba suspendida provisionalmente. Una semana después, Lamennais, junto con Lacordaire y Montalembert, emprendió el viaje a Roma, no obstante una amonestación del arzobispo de París. Éste les había hecho notar el peligro que entrañaba forzar a la santa sede a una toma de posición. Lamennais, que como visionario estaba empeñado hasta el fondo en la lucha por el medio de salvación (único según él) de la Iglesia, creía que si el papa no apoyaba sus esfuerzos, era únicamente porque, engañado por los que le rodeaban, no conocía el verdadero estado de cosas. En efecto, la santa sede no podía —según él— permanecer neutral entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso. Obsesionado por la situación en Francia, Lamennais no consideraba que, prescindiendo de los aspectos eclesiásticos de todo el asunto y de la inquietud que había causado en el papa la evolución de la situación en Bélgica[6], la campaña de «L'Avenir» en favor de la democracia tenía que preocupar especialmente a Roma, capital de un Estado, cuya existencia acababa de verse amenazada seriamente por el levantamiento liberal.

Llegados a Roma, el 30 de diciembre, los «peregrinos de Dios y de la libertad», hallaron todavía algunas personalidades influyentes que les eran propicias y que, no obstante errores reales de aquellos escritores políticos, debido a sus méritos efectivos como apologetas, como paladines del ultramontanismo y como

---

5. V. sus notas autobiográficas en P. FOISSET, *Vie du R.P. Lacordaire*, I, París 1870, 180-181.

6. Sobre la importancia que Lamennais atribuía a la situación belga, cf. A. SIMON, Ris 6 (1963) 15-16; id., *Rencontres* 129-138.

defensores de la libertad de la Iglesia, esperaban que fuesen bien recibidos. Tales protectores estaban además impresionados por el eco evangélico que habían despertado los llamamientos de «L'Avenir» a una Iglesia más pobre y menos comprometida por el sistema de Metternich. De este parecer eran entre otros el cardenal capuchino Micara y algunos otros miembros del sacro colegio, así como varios teólogos, entre ellos Olivieri, maestro del Sacro Palacio, y sobre todo Ventura, que se había vuelto a reconciliar totalmente con Lamennais y procuraba con empeño contrarrestar la actividad de los adversarios de éste[7].

Estos adversarios eran muchos y poderosos: el secretario de Estado, al que había molestado el juicio de «L'Avenir» sobre su represión de los levantamientos en el Estado de la Iglesia; muy en particular el cardenal Lambruschini, quien, habiendo sido anteriormente nuncio en Francia, pasaba por ser una autoridad en los asuntos de aquel país, y siendo un reaccionario de cuerpo entero, le era muy fácil hallar adeptos que compartieran su indignación por aquella *soberbia,* con que se pretendía dar lecciones de diplomacia a nuncios experimentados y dar lecciones de religión al mismo papa; diversos teólogos y canonistas, a los que exasperaba la altivez con que Lamennais trataba a teólogos acreditados, sobre todo los jesuitas bajo la guía de Rozaven, que desde siempre había sido ya un enemigo encarnizado de las ideas filosóficas de Lamennais; y finalmente —con el apoyo de las embajadas austríaca y rusa— legitimistas franceses, que se agrupaban en torno al auditor de la Rota y cardenal de Rohan y eran portavoces de las preocupaciones del episcopado.

Se ha discutido fuertemente la cuestión del papel que desempeñaron los diplomáticos extranjeros en la condenación de Lamennais, y él mismo, en sus *Affaires de Rome,* les atribuyó un influjo de primer orden. El acceso a los archivos ha facilitado una visión más clara en este punto. Si bien el gobierno francés no intervino directamente, su hostilidad contra «L'Avenir» era notoria, y Gregorio XVI no quería en modo alguno agravar todavía la tensión entre la Iglesia y el nuevo gobierno. El influjo de Rusia, sumamente disgustada por el apoyo prestado por «L'Avenir» a

---

7 Véase su voto en P. DUDON, l c , 126-132

la insurrección de Polonia, parece haber sido mucho más importante de lo que admiten los historiadores en general[8], interesados sobre todo por el proceder de Metternich. Dudon puso gran empeño en rebajar la importancia de sus intervenciones[9]; sin embargo, los archivos de Viena, que él no había consultado, imponen, como han mostrado L. Ahrens y posteriormente J.R. Derré, una rectificación de algunas de sus afirmaciones. Es exacto que Gregorio XVI, aun antes de la doble intervención del embajador de Austria en diciembre de 1831[10] tenía ya mal concepto de Lamennais y halló muy inconveniente su presunción de requerir a la santa sede que se pronunciara sobre su asunto. Ahora bien, la intervención del embajador, al que en modo alguno se denegó cortésmente, como afirmaba Dudon, escuchar sus quejas, pudo reforzar las desfavorables impresiones del papa y contrarrestar las recomendaciones de quienes proponían que, con todo, se dispensase buena acogida al peregrino. Además, la intervención de Metternich se reiteró varias veces durante la estancia de Lamennais en Roma.

Todavía más tarde —sobre todo después de la publicación de *Mirari vos*— envió Metternich a la santa sede numerosas cartas comprometedoras, interceptadas por su censura y acogidas gustosamente por Roma, acompañadas de comentarios y consejos que, por cierto, respondían sin género de duda a la opinión personal del papa y podían contribuir a endurecerla. El vivo interés de los representantes de la santa alianza en la marcha del asunto Lamennais pudo también contribuir a crear en el papa la convicción definitiva de que había llegado el momento de pronunciarse y de decidirse, no obstante sus vacilaciones, a desaprobar públicamente la nueva escuela.

Sea de ello lo que fuere, en todo caso Lamennais y sus compañeros de viaje tropezaron en sus primeras semanas de Roma

---

8. Cf. sobre todo la carta de Montalembert a Guéranger en P. Dudon, l.c., 151-152, y el párrafo de su diario citado por A. Trannoy, l.c., 181. Véase también A. Vidler, l.c., 210-212, como también, más en general, en A. Boudou, *Le S.-Siège et la Russie* I, cap. 5. El zar atribuyó a «L'Avenir», si no la rebelión en Polonia, por lo menos su prolongación y el carácter religioso que había asumido la lucha.

9. Su artículo en BLE 33 (1932) 16-34, respuesta al libro de L. Ahrens, no aporta nuevos aspectos.

10. V. los despachos de Lützow de 18 y 25 de diciembre de 1831 en Ahrens, l.c. 237-240.

con un muro de silencio cortés. A principios de febrero hicieron llegar al papa un extenso memorándum redactado por Lacordaire [11], en el que exponían su posición. La respuesta transmitida por el cardenal Pacca, decano del sacro colegio, era una discreta invitación a dejar correr el asunto. Lacordaire comprendió inmediatamente y decidió regresar a Francia sin demora [12]. Lamennais, en cambio, convencido de que la oposición contra él era únicamente de orden político, sin que se le pudiese reprochar nada desde el punto de vista doctrinal, quería a todo trance inducir a Roma a pronunciarse. Prolongó, pues, su estancia en Roma hasta principios de julio; pero como ni siquiera entonces cambiaran las cosas, animado por algunos amigos romanos, decidió intentar reanudar la publicación de «L'Avenir» y abandonó Roma, sumamente amargado por no haber tenido oportunidad de presentar personalmente su defensa y por el hecho de haberse substraído las autoridades, incluso sistemáticamente, a toda discusión seria, lo cual acabó por convencerlo de que los círculos romanos, absorbidos por cuestiones del día y por problemas puramente temporales, no se interesaban lo más mínimo por el bien común de la Iglesia.

La Encíclica «Mirari vos»

Contrariamente a lo que suponía Lamennais, desde marzo su caso había sido examinado seriamente por la congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. La *posizione*, redactada por el cardenal Lambruschini, subrayaba los ecos internacionales de la campaña de «L'Avenir»: desazón de los obispos de Francia e incluso de Bélgica [13], preocupación de los gabinetes de las potencias católicas. Los consejeros opinaban unánimemente que el papa no podía ya guardar silencio, pues de lo contrario daría la sensación de aprobar las doctrinas subversivas proclamadas desde hacía dos años por Lamennais. Los consultores, en lugar de hacer una lista de las proposiciones condenables, lo cual

11. Texto en *Les Affaires de Rome* 45-104.
12. Sobre esta decisión, cf. P. Foisset, *Vie du R.P. Lacordaire* I, 197-199.
13. Cf. la carta de Van Bommel a Gregorio XVI, de 29 de enero de 1832, en A. Simon, *Rencontres* 136-137.

habría requerido demasiado tiempo, propusieron al papa que en su primera encíclica, sin mencionar expresamente «L'Avenir», condenara sus tesis sobre la legitimidad de la revolución, la separación de la Iglesia y del Estado, y la libertad religiosa y de prensa.

Un esquema de la encíclica, presentado por Frezza, secretario de la congregación, fue ratificado el 9 de agosto. Los argumentos aducidos eran sobre todo de índole teológica: a las teorías incriminadas se las reprochaba «derivar de un cierto indiferentismo religioso, que la fe debe rechazar», y a las ideas sobre la soberanía del pueblo se contraponían textos como *omnis potestas a Deo*. Sin embargo, no se excluye que la convicción de los cardenales y del papa mismo sobre la urgencia de una intervención fuera reforzada por factores extrateológicos: reiteradas observaciones de los diplomáticos, nueva explosión de la agitación liberal en el Estado de la Iglesia, la cuestión belga.

La encíclica *Mirari vos*, fechada el 15 de agosto de 1832[14], traza un cuadro pesimista de la situación con que se había encontrado Gregorio XVI a su elevación al solio pontificio. Tras una renovada condena del racionalismo y del galicanismo, hostilizados también violentamente por Lamennais desde hacía quince años, se vuelve con la más extrema violencia contra el liberalismo en sus diferentes formas: «Esta falsa y absurda máxima, o más bien delirio, de que la libertad de conciencia debe ser reconocida y garantizada a cada uno»; contra la libertad de prensa, «esa execrable libertad, que nunca se podrá detestar suficientemente» y de la que sería ilusorio esperar algún buen resultado; contra la incitación a la revolución contra los soberanos (este punto se desarrollaba con especial patetismo); contra la separación de la Iglesia y del Estado. Toda concesión en estos puntos se condenaba «con un tono bíblico, que parecía ser de otra era» (Droulers). No se mencionaba expresamente a Lamennais ni «L'Avenir», pero se reprobaban todas las tesis defendidas por ellos, a las que se ponía en conexión, por lo demás erradamente, con el indiferentismo naturalista. El hecho de que Roma no conside-

---

14. Texto en *Acta Gregorii XVI*, ed. dir. por A. Bernasconi, Roma 1901, I, 169-174.

rase esta encíclica como condenación de la constitución belga, muestra que allí se quería permanecer en el plano de los principios, sin negarse a aceptar en ciertos casos extraordinarios un régimen que tolerara las libertades modernas, bajo la condición de que quedaran intactos los derechos fundamentales de la Iglesia. Lo que se condenaba era la afirmación de la igualdad de derechos de todas las religiones, así como que la libertad de propagar cualquier clase de doctrina fuera un ideal y un progreso [15]. Igualmente, fue también condenada la doctrina de la soberanía del pueblo, en lo cual se seguía más a los teóricos del *ius divinum* de los reyes, que las posiciones aristotélicas de santo Tomás de Aquino sobre el origen de la autoridad; esto condujo a reacciones de ciertos dominicos, incluso en Roma, donde, por lo demás, no eran los únicos que enjuiciaban con reserva la oportunidad de la encíclica o incluso su autoridad.

Inmediatamente fue enviado a Lamennais un ejemplar de la encíclica, acompañado con un escrito del cardenal Pacca, en el que se exponía, como aclaración, que se aludía a Lamennais no sólo a causa de la táctica que creía deber seguir para la defensa de la Iglesia, sino también por razón de sus doctrinas en materia de política eclesiástica. Lamennais, que recibió esta carta en Munich, donde quería tomar contacto con sus correligionarios alemanes [16], publicó, de acuerdo con sus colaboradores, una declaración, en la que no retractaba nada, pero notificaba que «con sumisión a la suprema autoridad del vicario de Jesucristo, se abandonaba la palestra, en la que durante dos años se había combatido lealmente»; que «L'Avenir» no se publicaría ya y que quedaba disuelta la agencia. Esta declaración satisfizo a Roma, que había temido una rebelión.

De la «Mirari vos» a la «Singulari nos»

Si bien cierto número de adeptos de Lamennais sacaron de la encíclica la conclusión de que habían seguido un camino erra-

15. Véase R. AUBERT, *L'enseignement du magistère ecclésiastique au XIX^e siècle sur le libéralisme: Tolérance et communauté humaine,* Tournai 1952, 75-82.

16. Sobre esta estancia en Munich, cf. L. AHRENS, l.c. 86ss.

do y notificaron su repudio de las teorías que habían defendido hasta entonces, Lamennais y muchos de sus discípulos —convencidos de que la encíclica «era más un acto del gobierno que del magisterio» (Le Guillou)— opinaron que sólo estaban obligados a guardar silencio, pero que podían conservar inalteradas sus ideas anteriores.

Los católicos belgas se hallaban frente a un especial conflicto de conciencia [17], ya que para ellos el liberalismo católico no había sido sólo un sistema teorético, sino que había sido aplicado por una constitución —garantizada con el asentimiento del episcopado—, cuyas ventajas concretas se apreciaban cada día más. Los conservadores, que habían criticado aquella constitución, demasiado liberal a su parecer, saltaban de júbilo; los unionistas se sintieron aterrados de momento, y algunos de ellos llegaron incluso hasta el extremo de preguntarse si su oposición activa al regalismo de Guillermo I y la rebelión de 1830 no habrían sido igualmente condenadas por las declaraciones antirrevolucionarias de la encíclica. Los obispos, en cambio, no mostraban la menor inquietud, pues suponían con razón que las declaraciones de principio sobre un régimen ideal no afectaban a la constitución, que en realidad era un convenio de índole civil, no teológica.

Pronto comenzaron los periódicos católicos a interpretar también la encíclica en el mismo sentido, y algunos añadieron incluso que una encíclica, por lo demás, no es obligatoria para la fe. Algunos unionistas de la primera hora, como Gerlache, se sintieron sin embargo obligados a abandonar su actividad parlamentaria por fidelidad a la enseñanza romana; con todo, la mayoría declararon a las pocas semanas que, en el fondo, nada había cambiado para ellos. Metternich estaba sumamente disgustado y no descuidó alarmar a Roma a este respecto, insistiendo en que se imponía una nueva declaración, más explícita.

También en Francia fueron numerosos los que exigieron una renovada intervención pontificia que obligara a los adeptos de Lamennais a una auténtica retractación. Se quería sobre todo que el papa condenara la lista de las 56 tesis de Lamennais que d'Astros había sometido a la santa sede en julio de 1832, y que por

17. Cf. H. HAAG, l.c. (p. 436) 180-196, K. JÜRGENSEN, l.c. (p. 432) 254-269, y A. SIMON, *Rencontres* 149-153.

esta razón fue conocida por el nombre de *Censura de Toulouse*[18]. Pero mientras que algunos esperaban secretamente que así se forzara a Lamennais a arrojar la máscara y creían poder triunfar de aquel apóstol del ultramontanismo, rebelde a Roma, Gregorio XVI prefirió aguardar todavía, no obstante los consejos que tocante a la sumisión de los adeptos de Lamennais recibió de Metternich, de los jesuitas y de muchos otros. Así pues, se adhirió al parecer de la congregación para Asuntos Eclesiásticos extraordinarios y propuso no dar curso a la *Censura de Toulouse;* incluso se redactó un esquema de breve, en el que el papa se reducía a expresar su limitada satisfacción por la acogida de su encíclica.

Sin embargo, entonces pasaron a primer plano dos nuevos hechos. Un periódico belga publicó un extracto de carta, en el que Lamennais expresaba su intención de reanudar la publicación de «L'Avenir»; ahora bien, contra todas las apariencias, la carta databa del período anterior a la encíclica[19]. En Roma, sin embargo, se creyó ver en ello la prueba de su insinceridad actual. El efecto de aquel trágico equívoco quedó reforzado además con el fulminante prólogo que escribió Montalembert para una traducción del *Libro de los peregrinos polacos*, de Mickiewicz. El breve destinado a d'Astros (8 de mayo de 1833) fue modificado inmediatamente, insertándose en él una frase contra Lamennais. El escrito explicativo de Lamennais no satisfizo al papa, que dirigió —esta vez al obispo de Rennes— un nuevo breve, todavía más severo (5 de octubre de 1833), al que siguió una correspondencia entre Lamennais y Roma. El cura bretón, que apenas si se ocupaba ya de la libertad religiosa o de la separación entre la Iglesia y el Estado, sino que se entusiasmaba cada vez más por la causa del pueblo explotado y de las naciones oprimidas, estaba dispuesto a notificar su sumisión a la santa sede en cuestiones de fe, de moral o de disciplina eclesiástica. Sin embargo, invocando la distinción radical entre la esfera espiritual y la temporal, expresó su intención de conservar aun después de la

18. Sobre su origen e historia, véase P. DROULERS, l.c., 132-144, completado por P. DUDON, l.c., 243-263. Dos tercios de estas tesis se referían a la teoría filosófica de la certeza, y casi un tercio a las tesis de política eclesiástica de «L'Avenir».

19. Este hecho fue descubierto por G. CHARLIER, «Revue d'hist. litt. de la France», 11 (1933) 109-114.

encíclica su entera libertad de apreciación y de acción en el terreno político. Esto, sin embargo, no quiso reconocerlo Gregorio XVI, quien sostenía la tesis de que la rebelión contra las autodades establecidas atentaba contra los principios morales y religiosos. Se envió, pues, a Lamennais un requerimiento para que subscribiera explícitamente la totalidad de las enseñanzas expuestas en *Mirari vos*, comprendidas las que afectaban a la acción política.

Lamennais, extenuado físicamente por semanas de agotadoras discusiones, amargado por los crecientes ataques de la prensa católica contra su lealtad, y en su deseo de paz a toda costa, acabó finalmente por ceder el 11 de diciembre. Sin embargo, en su correspondencia privada aparece claramente su estado de ánimo de entonces: habría subscrito todo, «aunque hubiese sido la declaración de que el papa era Dios» [20]. Tal fue el final de un proceso que se había iniciado con su estancia en Roma; Lamennais tenía ahora «dudas muy fuertes sobre diversos puntos del catolicismo», pues estaba convencido de que la «Iglesia no puede permanecer tal como es y de que nunca se ha distinguido claramente en ella lo divino y lo humano».

Es probable —cosa que ha hecho notar Le Guillou— que el breve de junio de 1832 a los obispos polacos, que condenaba el levantamiento nacional y justificaba la brutal represión por parte del zar en nombre de la obediencia debida al legítimo soberano [21], dejara en Lamennais una impresión todavía más honda que la condenación de «L'Avenir». La sublevación polaca era, para él, no sólo un esfuerzo por la liberación del pueblo, sino también un levantamiento religioso en defensa de los derechos de los católicos, violados por los cismáticos rusos.

Así pues, cuanto más reflexionaba Lamennais en los meses siguientes, tanto más comenzaba a preguntarse cómo era posible creer todavía a un papa, que tan notoriamente traicionaba su misión espiritual por razones que a él le parecían ser de índole puramente política, a saber, el hecho de buscar apoyo en

20. Carta a Montalembert de 1 de enero de 1834 (l.c., 231) Cf. también la carta a Marion de 4 de enero de 1834 en A. DU BOIS DE LA VILLERABEL, *Confidences de Lamennais, lettres inédites*, París 1886, 94-95.

21. V. p. 273s.

Rusia para poder resistir mejor a la Romagna insurrecta. Esto debía llevarlo lógicamente a ampliar el problema: «¿Qué es la Iglesia? ¿Es la jerarquía y el papado, que toman posición contra los esfuerzos del pueblo en la lucha por su libertad, o es la humanidad entera?» Lamennais veía en espíritu —propendía a tener visiones apocalípticas— iniciarse un proceso análogo a aquel por el que la Iglesia jerárquica vino a suceder a la sinagoga judía. Para él había pasado ya el tiempo en el que el papado, en tanto que intérprete de la verdad confiada por Dios a la humanidad, había desempeñado un papel fijado por la divina providencia; habría que aguardar que apareciera una nueva sociedad religiosa, que como una crisálida surgiera de la Iglesia católica.

Así Lamennais, aparece más que como un agitador que no puede atenerse a una amonestación, como un hombre desilusionado que había puesto en la Iglesia católica una esperanza sin límites de liberación de la humanidad y que, constatando que la *Iglesia no había respondido a tal esperanza, concluyó de ello que* su jerarquía no podía ser el órgano de Dios en la tierra.

Su sumisión externa le aportó al principio unas semanas de alivio, pero pronto comenzó él a reprocharse su cobardía, como él la creía, sobre todo una vez que por cartas de Ventura y de otros amigos romanos vino a saber que incluso en el centro del catolicismo no se aprobaban sin reserva las tomas de posición de Gregorio XVI, y que la política francesa y europea iba siendo cada vez más reaccionaria. Quiso apartarse otra vez de ella abiertamente y en abril de 1834 decidió sin más —contra el consejo de sus amigos— publicar, bajo el título de *Paroles d'un croyant,* la serie de poemas en prosa que había compuesto durante los meses pasados, para proclamar, al estilo de los profetas del Antiguo Testamento, el advenimiento de una nueva era, en la que una renovada intervención de Cristo libraría finalmente a los pueblos de la tiranía de los déspotas y de los poderosos. Este himno en elogio de todo lo que el papa había condenado en *Mirari vos,* levantó gran polvareda[22]. En esta obra, cuyo tono

22. V. en FORGUES, *Correspondance* II, 368-369, en la nota, una serie de dichos ingeniosos recogidos por Vitrolles en París: *un bonnet rouge planté sur une croix, Babeuf débité par le prophète Ezéchiel, Robespierre en surplis*

era muy religioso, pero cuyo concepto del cristianismo estaba trazado con muy poca claridad, vieron los católicos la prueba de la definitiva apostasía de Lamennais, lo cual era ciertamente algo prematuro [23]. Roma reaccionó sin vacilar: se encargó a Lambruschini la redacción de un informe sobre la cuestión, y aun cuando él llegó a la conclusión de que sería suficiente un simple breve, y a pesar de que el arzobispo de París hubiese recomendado incluso un silencio absoluto, el papa publicó la encíclica *Singulari nos* el 21 de junio de 1834 [24]. En ella se exponía el curso de los acontecimientos, se condenaban en detalle las doctrinas revolucionarias que formaban la base de la obra de Lamennais, la cual —se decía— era tanto más reprobable, por cuanto el autor quería apoyar tales doctrinas en el contenido de la Biblia, y terminaba con una breve condenación, en términos muy generales, del tradicionalismo filosófico.

Lamennais no reaccionó inmediatamente, y hasta noviembre de 1836 no se hizo pública su ruptura con la publicación de los *Affaires de Rome* [25]. En cambio, todos sus anteriores adeptos reconocieron muy pronto su sumisión a la decisión pontificia. No obstante, el influjo del movimiento desencadenado por Lamennais fue profundo y duradero en círculos católicos. Como aparecerá en capítulos siguientes, el impulso dado por el profeta bretón siguió influyendo en la acción y en el pensamiento, y ello a pesar de la grave tara a que lo había expuesto la impaciencia de su genial promotor; éste no había sido capaz de respetar la paciencia de Dios ni de renunciar a su excesivo individualismo, que no per-

---

23. Sólo por los años 1835-36 cesó Lamennais de creer en las verdades fundamentales del cristianismo. V. los dos últimos capítulos de L. Le Guillou, *L'évolution de la pensée religieuse de F. Lamennais*.

24. Textos en *Acta Gregorii PP XVI*, I, 433-434. Sobre la preparación de la encíclica, v. P. Dudon, l.c., 323-329, completado con la carta de E. d'Alzon de 5 de julio de 1834 (*Lettres inédites de Lamennais à Montalembert* 307-309, en nota). Los archivos de Viena prueban la extraordinaria actividad de Metternich en las semanas que precedieron a la aparición de la encíclica. Aunque Ahrens piensa, contrariamente a Harispe, que los sorprendentes paralelos entre la encíclica y las cartas del canciller austríaco son expresión de una coincidencia existente ya de antemano, más bien que resultado de un influenciamiento explícito.

25. En este escrito manifestó que abandonaba el «cristianismo del pontificado» para seguir el «cristianismo del género humano», lo cual de hecho respondía a un deísmo análogo al del vicario saboyano. Lamennais se estableció en París, se consagró al periodismo, pero en adelante permaneció aislado, incluso en los círculos de las izquierdas, donde se le tenía por demasiado religioso; después de intentar en vano dedicarse a la política en 1848, murió el 17 de febrero de 1854.

mitió que sus fecundas intuiciones se fueran depurando y acrisolando más y más al contacto con la experiencia de la colectividad eclesial. Esta influencia estaba no menos tarada por una concepción extrinsecista de la religión, que todavía pasaría largo tiempo sobre las diferentes formas del catolicismo político que en el siglo XIX se fueron desarrollando tras las huellas de Lamennais.

Sección segunda

IGLESIA Y ESTADO EN EUROPA DE 1830 A 1848

En diferentes ocasiones se ha supuesto que la condenación de las ideas de «L'Avenir» por la encíclica *Mirari vos*, a la que no tardó en seguir la apostasía de Lamennais, había dado el golpe de gracia al liberalismo católico. En realidad no fue así. Aquellos adeptos de Lamennais que, aun entonces, seguían convencidos de la fecundidad de sus ideas, renunciaron, sí, a seguir desarrollando teorías sobre el orden ideal de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, así como a promover la apología sistemática de la separación entre ambos poderes, y se dedicaron más bien a traducir la teoría en la práctica: por un lado trataron de implantar las instituciones modernas, poniéndolas al servicio de la religión, y allí donde la libertad de los católicos se veía menoscabada por medidas del gobierno, no exigieron ya privilegios, sino la aplicación del derecho común, y por otro pusieron empeño en adaptar la cultura católica a las aspiraciones y tendencias de la sociedad moderna.

En Francia sobre todo, el ala militante del catolicismo siguió resueltamente esta dirección. Idéntica era la política seguida por los católicos belgas y holandeses, apoyada perceptiblemente por los obispos. En Italia, algunos pioneros ensayaron también el mismo método. En los países alemanes, que sólo en escasa medida habían experimentado el influjo de Lamennais, asomaron con todo tendencias paralelas en los empeños de un Görres y del círculo de Munich, con vistas a hacer accesible a los intelectuales protestan-

tes el pensamiento católico y a liberar a la Iglesia del yugo del regalismo procedente del *ancien régime:* no fue mera coincidencia que los viejos partidarios de Lamennais en Francia siguieran con gran entusiasmo la resistencia de los católicos prusianos durante el conflicto de Colonia. Finalmente, el catolicismo inglés debió la segunda primavera que, según unas palabras de Newman, vivió en aquellos años, sobre todo a la emancipación de 1829, triunfo católico y liberal que tuvo su origen en la actividad de O'Connell, cuyo ejemplo convenció a los adeptos de Lamennais y cuya importancia destacó Montalembert. Así, no obstante la orientación reaccionaria predominante en Roma y en Viena, durante los 15 años del pontificado de Gregorio XVI, las más importantes empresas católicas se realizaron en Europa occidental y central bajo el signo de la libertad.

XVIII. LA PERVIVENCIA DEL LIBERALISMO CATÓLICO EN EUROPA OCCIDENTAL

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

FUENTES: Sobre textos legislativos y discursos parlamentarios, v. bibliografía general. Las pastorales de los obispos son una de las fuentes más importantes (colecciones incompletas en el Archivo Nacional de París F19 5473-5488 y en la Biblioteca Nacional, serie E). Numerosas memorias, sobre todo las de GUIZOT, 8 vols., París 1857-58, y correspondencias, aquí espec. las de LAMENNAIS (cf. 436 y 451), LACORDAIRE (cf. LThK VI, 726) y VEUILLOT (*Oeuvres complètes* XV-XVI, París 1931). Los periódicos más importantes son «L'Avenir» (1830-31), «L'Ami de la Religion» (desde 1830), «L'Univers religieux» (desde 1833) y «Le Journal des villes et des campagnes». Sobre los opúsculos, cf. *Catalogue de l'histoire de France* de la biblioteca nacional de París III, 555-804 y XI, 292-319. Además: G. PROCACCI, *Le Relazioni diplomatiche fra lo Stato pontificio e la Francia,* 2.ª serie, 1830-48, 3 vols., Roma 1962-69 (hasta 1838); P. POUPARD, *Correspondance inédite entre Mgr. Garibaldi, internonce à Paris, et Mgr. Mathieu, archevêque de Besançon,* París 1961. Sobre las fuentes inéditas, cf. G. BOURGIN, *Les sources manuscrites de l'histoire religieuse de la France moderne,* París 1925. De especial importancia son la serie F19 del Archivo Nacional de París y los fondos del Archivo de la nunciatura de Francia en los archivos vaticanos.

BIBLIOGRAFÍA: *Exposiciones de conjunto:* Además de las obras de SCHMIDLIN PG, I, 556-567, LEFLON 440-452, 478-484, 489-509, BRUGERETTE I, 63-122, GURIAN 124-184, DANSETTE I, 285-337 y HistCathFr 274-365, v. sobre todo CH. POUTHAS, *L'Église de France sous la Monarchie constitutionelle* (Cours de Sorbonne), 1942.

Entre las numerosas biografías de obispos, clérigos u hombres importantes de esta época, remitimos especialmente a P. DROULERS, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez Mgr. d'Astros,* París 1954 (el interés de la obra rebasa notablemente el carácter de una biografía); J. LEFLON, *E. de Mazenod,* II-III, París 1960-65 (aquí vale la misma observación); E. SEVRIN, *Mgr. Clausel de Montals,* 2 vols., París 1957; R. LIMOUZIN-LAMOTHE, *Mgr. de Quélen, archevêque de Paris,* II, París 1957; id. y J. LEFLON, *Mgr. D.-A. Affre,* París 1971; CH. GUILLEMANT, *P.L. Parisis,* I-II, París 1916-17; S. VAILHÉ, *Le P.E. d'Alzon,* 2 vols., París 1927; LECANUET, *Montalembert,* I-II, París 1895-99; M.J. ROUËT DE JOURNEL, *M^me^ Swetchine,* París 1929, Igualmente útiles, aunque menos críticas las relativas a Dupanloup (por F. LAGRANGE I, París 1883), Mathieu (por BESSON I, París 882), Gerbet (por C. DE LADOUE I-II, París 1882), Sibour (por POUJOULAT, París 1857), Gousset (por F. GOUSSET, Besançon 1903), Guibert (por J. PAGUELLE DE FOLLENAY, 2 vols., París 1896), Lacordaire (por TH. FOISSET, 2 vols., París 1870), Veuillot (por E. y FR. VEUILLOT I-II, París 1899-1901).

Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado: P. THUREAU-DANGIN, *L'Église et l'État sous la Monarchie de Juillet,* París 1895; DEBIDOUR, *Histoire* II, 413-490; RÉMOND 75-94; E. PISCITELLI, *Stato e Chiesa sotto la Monarchia di Luglio attraverso i documenti vaticani,* Roma 1950; J.P. MARTIN, *La nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques en France sous le regne de Louis-Philippe,* París 1949; L. MANZINI, *Il card. Lambruschini,* Ciudad del Vaticano 1960, 160-238. Sobre el reconocimiento de la monarquía de julio por la santa sede: C. VIDAL, «Revue d'hist. diplomatique» 46 (1932) 497-517; S. CELLI, ChStato I, 67-104.

Sobre la organización de las diócesis: CH. POUTHAS, *Le clergé sous la Monarchie constitutionelle,* RHEF 29 (1943) 19-74; P. POUPARD, *L'épiscopat angevin sous la Monarchie de Juillet,* «Mémoires de l'Académie d'Angers» 8.ª serie, 5 (1961) 15-29 y principalmente la introducción a la edición de la correspondencia Garibaldi-Mathieu por el mismo autor (cf. fuentes), que lleva como subtítulo *Contribution à l'histoire de l'administration ecclésiastique sous la Monarchie de Juillet;* J.-B. DUROSELLE, *L'abbé Clavel et les revendications du bas-clergé sous Louis-Philippe,* «Études d'histoire moderne et contemporaine» 1 (1947) 99-126.

Sobre la campaña por la libertad en la enseñanza: Junto con las biografías de Montalembert, Parisis, Dupanloup, Clausel y Veuillot, v. GRI-

MAUD VI; L. FOLLIOLEY, *Montalembert et Mgr. Parisis,* París 1901; L. TRÉNARD, *Salvandy et son temps,* París 1968; P. GERBOD, *La condition universitaire en France au XIXe s.,* París 1965, 141-156, 176-181; A.J. TUDESQ, *Les grands notables en France 1840-49,* París 1964, 695-730; A. RIVET, *Actes du 88e congrès national des sociétés savantes,* París 1964, 181-200 (para las escuelas primarias).

Sobre el movimiento católico: F. MOURRET, *Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850,* París 1917; WEILL, *Cath. lib.,* 51-90; M. PRÉLOT, *Le libéralisme catholique,* París 1969, 148-178; P. FERNESSOLE, *Les conférenciers de Nôtre-Dame,* I, París 1935; E. MARTIN, *La Mère de Gondrecourt,* Nancy 1895, 1-54 (sobre Nancy).

Sobre la vida religiosa: Y.M. HILAIRE, «L'information historique» 25 (1963) 57-69; 29 (1967) 31-35; CHR. MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIXe s.,* París 1964; id., ArchSR 6 (1958) 91-103; las obras (citadas en p. 210) de M. FAUGUERAS, P. HUOT-PLEUROUX y J. VIDALENC; G. DE BERTIER, RHEF 55 (1969) 273-278; L. TRÉNARD, *Aux origines de la déchristianisation, le diocèse de Cambrai de 1830 à 1848,* «Revue du Nord» 47 (1965) 399-459; H. POMME, *La pratique religieuse dans les campagnes de la Meurthe vers 1840,* «Annales de l'Est» 5.a serie, 21 (1968) 137-157; H. FORESTIER, «Bull. de la soc. des sciences hist. et naturelles de l'Yonne» 97 (1957-58) 33-54 (sobre la propaganda protestante); M. VINCIENNE - H. COURTOIS, ArchSr 6 (1958) 104-118; F. ISAMBERT, ibid. 7-35; M.-H. VICAIRE, *Les ouvriers parisiens en face du catholicisme de 1830 à 1870,* «Schweizerische Zschr. f. Gesch.» 1 (1951) 226-245; R. VOOG, *Le problème religieux à Lyon pendant la Monarchie de Juillet d'après les journaux ouvriers,* «Cahiers d'histoire» 8 (1963) 405-421. Sobre el anticlericalismo v. WEILL, *Idée laïque* 56-104; MELLOR 271-285.

Sobre los católicos y la cuestión social: DUROSELLE 80-287, completado con la obra citada de P. DROULERS sobre d'Astros y con los artículos del mismo autor en «Revue d'hist. moderne et contemporaine» 4 (1957) 281-301; «Cahiers d'histoire» 6 (1961) 265-285; «Revue de l'Action populaire» 47 (1961) 442-460; *Saggi storici in torno al Papato,* Roma 1959, 401-463. Véase también A. D'ANDIGNÉ, *Un apôtre de la charité, A. de Melun,* París 1962; F.-A. ISAMBERT, *Politique, religion et science de l'homme chez Ph. Buchez,* París 1967.

Francia

En el clero francés —a excepción del poco numeroso grupo de partidarios de Lamennais— produjo consternación la revolu-

ción de julio de 1830 que, en lugar de la alianza del trono y del altar, tan ventajosa para el clero, aportó un régimen, en el que predominaba el influjo de la burguesía anticlerical y liberal. Pío VIII, aconsejado, entre otros, por Austria y contrariamente a la recomendación de los que le rodeaban y del nuncio de París, se había apresurado a reconocer al nuevo gobierno, que prometía respetar el concordato. Ahora bien, algunas medidas institucionales anticlericales[1], acentuadas por cierto número de incidentes[2], en general locales, sí, pero lamentables, como también por ataques de la prensa parisina y del teatro contra el clero, y por otro lado la propensión de algunos concejos municipales —sobre todo en las ciudades— a restringir el influjo católico en la vida pública, y algunos desacertados nombramientos de obispos en los primeros meses del nuevo régimen, dieron al clero, ya de antemano receloso, la sensación de que iban a comenzar de nuevo las persecuciones. Diversos sacerdotes y tres obispos, entre ellos también los cardenales de Latil y de Rohan, incluso abandonaron Francia y se señalaron como la vanguardia de una nueva oleada de emigración, análoga a la de hacía cuarenta años. El historiador debe, sin embargo, hacer constar que durante los 18 años de la monarquía de julio se consolidó la reconstrucción eclesiástica, y en algunos sectores —gracias en parte a una razonable aplicación de la táctica recomendada por «L'Avenir»— incluso progresó el renacimiento católico iniciado bajo la restauración.

Ni el rey ni sus ministros —aunque muy indiferentes en materias religiosas— abrigaban una hostilidad sistemática contra la Iglesia; dado que no querían que reinase la anarquía en las capas del pueblo, se reconciliaron con el clero, cuyo influjo era todavía, a pesar de todo, considerable en el campo y en las ciudades menores. A fin de impedir que el clero pusiera este influjo al servicio

1. Supresión del artículo de la constitución que declaraba el catolicismo religión de Estado, abolición de los capellanes militares y de los de los hospitales, reducción de las asignaciones de los obispos y canónigos y supresión de las subvenciones a los seminarios menores, retirada de los crucifijos en los palacios de justicia, desafectación de la iglesia de Ste-Geneviève, convertida en mausoleo de grandes personalidades (Panteón).

2. La mayor parte de los casos señalados tuvieron lugar en París: destrucción del palacio arzobispal y de la iglesia de Saint-Germain l'Auxerrois. Cf. R. LIMOUZIN-LAMOTHE, *Éfranc* 13 (1963) 184-208, 14 (1964) 58-76, destrucción del noviciado de los jesuitas y manifestaciones contra los sacerdotes en sotana. En provincias —fuera del saqueo de los seminarios de Metz, Lille y Nimes, y de la destrucción de las cruces de misión que llevaban la flor de lis— apenas si se enturbió la atmósfera general.

de la oposición legitimista, había que demostrarle que no se tenía la intención de menoscabar su acción apostólica. Cierto que el gobierno no podía desde un principio comprometerse en una dirección, pues debía respetar la opinión pública excitada por la prensa; sin embargo, la habilidad del internuncio Garibaldi, que en agosto de 1831 había sucedido al en extremo reaccionario Lambruschini, logró al fin superar las primeras dificultades; y en la medida en que se iba consolidando el régimen se mostraban también más comprensivas las autoridades. Esta tendencia se reforzó tras la muerte del arzobispo de París, de Quélen (1839), uno de los pocos obispos que se habían negado hasta el fin a reconciliarse con el usurpador.

Frente a la amenaza del peligro socialista, cada vez se apreciaba más al clero como «supremo guardián del orden público» (Molé). Por lo demás, los ministros del culto habían mostrado desde el principio las mejores intenciones. Cuando las cámaras exigieron en 1832 la supresión de las 30 diócesis que bajo la restauración se habían añadido a las concordatarias, no sólo no se accedió a ello, sino que incluso se creó una nueva en Argel[3]. Desde 1837 se fue elevando periódicamente el presupuesto religioso, por lo cual fue posible aumentar en un 10 por ciento el número de las parroquias; además, si bien el consejo de Estado ponía ahora más dificultades que bajo la restauración para otorgar autorizaciones de compra para la Iglesia, sin embargo, durante los 18 años de la monarquía de julio invirtió la Iglesia nada menos que 25 220 549 francos frente a los 13 664 760 durante los 15 años del régimen precedente. Las biografías de obispos de este período muestran que tras los primeros años —si se prescinde de algunas resistencias locales— la administración —pese a la reserva de los aristócratas leales a los Borbones— y sobre todo las autoridades locales, apenas si pusieron trabas al desarrollo de fundaciones pías y de asociaciones católicas de beneficencia, y hasta las facilitaron[4].

3. Sobre las dificultades de implantar la Iglesia en Argelia, tras la conquista, véase M. EMERIT, «Revue africaine» 97 (1953) 66-97; J. LEFLON, *E. de Mazenod* III, 26-29; P. POUPARD, l.c., 166-170.

4. El apoyo que ofrecieron a la Iglesia los cuadros tradicionales de la sociedad, a pesar del cambio de régimen, es destacado con frecuencia por A.J. TUDESQ, *Les grands notables* 124-126, 199, 213-215, 227-228, 439-440. Demasiados historiadores han enjuiciado falsamente la postura francesa frente al catolicismo, basándose exclusivamente en la prensa de París.

La evolución de los procedimientos para el nombramiento de los obispos es característico del mejoramiento de las relaciones. Tras las desafortunadas elecciones de los primeros meses, accedió el gobierno a preparar el nombramiento mediante consulta de los obispos. De la correspondencia entre Garibaldi y el obispo de Besançon, Mathieu, descubierta por Poupard, se desprende cuán importante fue el papel desempeñado por este obispo, en estrecha colaboración con la nunciatura, y en qué medida contribuyó a que se llegara a una «auténtica repartición de las prerrogativas entre el poder espiritual y el secular en el nombramiento de los obispos, repartición que fue mucho más allá de las posiciones del concordato vigente» (Latreille). El gobierno y la nunciatura trataban conjuntamente de descartar a los partidarios más adictos del rey derrocado, así como a los partidarios de Lamennais, es decir, a los progresistas de aquel tiempo.

La mayoría de los nuevos obispos —los nombrados por Luis-Felipe fueron 77— procedían de la burguesía media y eran todavía relativamente jóvenes (entre los 40 y los 50 años); con ello desaparece poco a poco la generación de antes de 1789. Muchos de ellos eran antiguos vicarios generales, que se cuidaban sobre todo, con el mayor tacto, del despacho de los asuntos corrientes de sus diócesis. El resultado fue un episcopado sólido y piadoso, pero que más se distinguía en la administración que en la asunción de los problemas de adaptación intelectual y pastoral que planteaba la nueva sociedad [5]. Aquellos obispos ponían empeño en mantener a la Iglesia libre de todo compromiso político y en la salvaguarda de su independencia frente a las autoridades civiles, pero con frecuencia se mostraron autoritarios con su clero, al que las disposiciones concordatarias ponían a la merced de un ejercicio arbitrario del poder de jurisdicción de la jerarquía, arbitrariedad favorecida además por una ignorancia general del derecho canónico: 3500 *desservants,* es decir, párrocos no inamovibles —más del 10 por ciento de la totalidad—, fueron, así, trasladados en un solo año (1837); en algunas diócesis llegaron incluso a

5. Con algunas espléndidas excepciones: Doney, Parisis y sobre todo el nuevo arzobispo de París, Affre (1839-48) —nombrado bajo el influjo de Montalembert—, que entre todos los prelados parece haber sido el que mejor captó los nuevos problemas, pero, por su tendencia a ejercer una cierta primacía sobre la Iglesia de Francia, tropezó con la oposición de sus colegas.

cambiar todos sus puestos entre 1836 y 1842. Esto dio lugar a un movimiento de protesta con reuniones y publicaciones, desencadenado por los hermanos Allignol, de la diócesis de Viviers. Su libro *De l'état actuel du clergé de France* (1839) es un impresionante testimonio de la precaria situación del clero rural, víctima de una doble dependencia: con respecto a los notables laicos y a los superiores eclesiásticos.

Las cifras efectivas de este clero estuvieron sujetas a un cambio muy digno de notarse. En un principio, la ansiedad causada por la actitud hostil del nuevo régimen para con la Iglesia y por la supresión de las subvenciones a los seminarios dio lugar a una franca disminución de las ordenaciones sacerdotales: de 2357 el año 1830 a 1095 el año 1845. No se debe olvidar que el período que transcurría desde el ingreso en el seminario menor hasta la ordenación duraba unos 10 años. Sin embargo, debido a las exiguas cifras de mortalidad, el número total de los sacerdotes en ejercicio se elevó de 33 388 a 45 456; así pues, en 1848, pese al aumento de la población en un 21 por ciento, había un sacerdote por cada 752 habitantes, frente a un sacerdote por 777 habitantes en 1830 [6]. Esto fue consecuencia del rejuvenecimiento del clero en los últimos 20 años, que continuó todavía en adelante. El número de los sexagenarios descendió del 29 por ciento, el año 1830, al 10 por ciento el año 1840, y en 1847 alcanzó el más bajo nivel, con un 5,6 por ciento. Este clero joven más dinámico que el de la restauración y exento de la nostalgia del *ancien régime*, que ya no había conocido, apenas si era, desgraciadamente, más culto que el antiguo. Educado en seminarios, cuyo nivel de enseñanza seguía siendo mediocre, aquel clero, que en su actividad pastoral escasamente se adaptaba a los nuevos problemas, poseía en general muy poca fuerza de irradiación.

Dada la mediocridad del clero diocesano, quedaba más extenso el campo que se ofrecía a los religiosos, quienes habían tenido que sufrir tras la revolución de julio: motines populares se habían desencadenado contra los jesuitas, el ministro Casimir Périer había expulsado de Marsella a trapenses, cartujos y capuchinos. En 1835, sin embargo, hubo más tolerancia. No sólo se transigía con las

6. Con grandes diferencias entre las diócesis: un sacerdote por 1450 habitantes el año 1841 en la diócesis de Bourges, pero uno por 348 en la diócesis de Rodez.

congregaciones de hermanos y hermanas consagrados a la escuela o a obras de misericordia, sino también con las grandes órdenes antiguas, desaparecidas desde la gran revolución y sobre cuya resurrección se hacía la vista gorda. En 1833 Guéranguer volvió a introducir los benedictinos en Francia, y cuando Lacordaire intentó lo mismo con los dominicos, el gobierno no osó impedírselo, no obstante las advertencias de diputados y periódicos anticlericales, que invocaban las prohibiciones legales[7].

Los jesuitas, que en 1828 sólo poseían 12 casas, en 1840 contaban ya con 74, y cuando en 1845 se reclamó la disolución de la Compañía como represalia por su campaña en favor de la libertad de enseñanza, terminó el asunto con un compromiso entre el enviado de Luis-Felipe, P. Rossi, y el secretario de Estado, Lambruschini: oficialmente los jesuitas quedaron dispersos por el país como simples sacerdotes, pero en realidad apenas si fueron molestados[8].

El mismo año fundó E. d'Alzon la nueva congregación de los asuncionistas, ante los que se abría un gran porvenir. Por lo demás, el creciente influjo que así ejercían las órdenes en la Iglesia francesa, no agradaba a todos los obispos; algunos de ellos no apreciaban en absoluto a aquellos francotiradores que ni siquiera estaban sujetos a la jurisdicción episcopal, mientras que con iniciativas inoportunas podían quizá dificultar la aproximación entre la Iglesia y el Estado. Además, las nuevas congregaciones, que con frecuencia eran favorecidas por las clases altas de la sociedad, atraían a sí parte de los donativos de los fieles.

En la monarquía de julio se confirmó la fuerza vital de la Iglesia no sólo en el plano estructural, sino todavía más en el campo de la acción católica. Naturalmente, aquí no sólo se registraron éxitos: tras la apostasía de Lamennais se alejaron de la Iglesia los románticos, que representaban el ala activa del mundo literario; muchos ciudadanos respetaban, sí, a la Iglesia, pero en la práctica de la religión se limitaban a un conformismo sin compromiso y aplicaban todos sus esfuerzos al éxito material. En diferentes zonas rurales, como, por ejemplo, en la Bauce, pudo observarse claramente una disminución en la recepción de los sa-

---

7. Cf. p. 563.
8. Sobre los detalles, cf. BURNICHON II, 611-673; III, 1-113.

cramentos, así como una baja del sentimiento religioso[9]. El protestantismo, mirado como competidor, intensificó su propaganda y pudo incluso apuntarse algunos éxitos gracias al dinamismo que había recibido del «movimiento de resurrección»[10].

Por otro lado, la juventud de las ciudades era frecuentemente más predispuesta a lo religioso que bajo la restauración. En algunas diócesis, entre otras del oeste, prelados idóneos contribuyeron a un ulterior progreso, iniciado ya antes de 1830. Pero sobre todo se formó una élite, pequeña pero muy dinámica, agrupada en torno a una u otra personalidad: a Bautain en Estrasburgo, a Blanc de Saint-Bonnet en Lyón, a Guerrier de Dumast en Nancy, a Salinis en el Collège de Juilly, y, sobre todo, en París en los célebres salones de Swetchine y de Montalembert, aunque también en torno al joven estudiante Ozanam[11], que en 1833 había fundado la primera conferencia de san Vicente de Paúl, en colaboración con un hombre de acción, E. Bailly; también en torno a L. Rendu, promotor del *Cercle catholique scientifique et littéraire* (1840), o a Ledreuille, el sacerdote de los obreros, fundador de la *Société de S. François-Xavier* (1840), que reunía a millares de trabajadores y tenía incluso varias filiales en provincias.

Los grupos eran numerosos, y los legitimistas, que en el mundo de los notables estaban en su mayoría ligados a la Iglesia, se hallaban con frecuencia representados en ellos[12]. Sin embargo, el ala militante estaba formada por discípulos de Lamennais, que

---

9. Dado que todavía no se dispone de estudios sistemáticos, debemos atenernos a impresiones muy vagas sobre la situación religiosa de la clase trabajadora anterior a 1848. Hay que tener en cuenta que tales impresiones no son en modo alguno homogéneas, y además hay que distinguir entre París, donde la irreligiosidad de los trabajadores se remontaba hasta los clubs jacobinos de 1793, y las provincias; entre los pocos centros industriales y la pequeña industria artesana; entre la élite que disponía de una cierta cultura, que si bien conservaba un débil sentimiento cristiano, sin embargo soportaba con dificultad el paternalismo eclesiástico, y las masas del proletariado que, contrariamente a esto, estaban impresionadas por los considerables esfuerzos de protección emprendidos por la Iglesia desde 1830, en contraste con el egoísmo de los patronos, en su mayoría anticlericales.

10. Sobre la situación de los protestantes en Francia bajo la monarquía constitucional, v. E. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme*, III, París 1964, 217-248.

11. De Frédéric Ozanam (1813-53) no existe todavía ninguna biografía científica. Véase LThK² VII, 1325-26 y además: L. BAUNARD, *F. Ozanam d'après sa correspondance*, París 1913; DUROSELLE 154-183 (acción social); CH. MOELLER, RHE 14 (1913) 304-330 (obra histórica); *Lettres de F. Ozanam*, pub. por L. CELIER y J. CARON, 2 vols, París 1960-71.

12. J.B. Duroselle, en el plano nacional, y P. Droulers, en el marco de Toulouse, han mostrado claramente la participación sumamente activa de los legitimistas en las empresas católicas de este tiempo.

acosaban sin contemplaciones a un clero formado conforme a los antiguos métodos. En realidad no habían renunciado a su viejo ideal de reconciliación entre la Iglesia y las tendencias modernas, pero comprendían que el error de «L'Avenir» había consistido en propagar teorías todavía no plenamente desarrolladas, y que entonces era más conveniente actuar en el terreno práctico para demostrar la fecundidad de los métodos recomendados. Tampoco renunciaban a la colaboración entre seglares y clérigos en una lucha en común por la fe, aunque comprendían que un trabajo eficaz en la Iglesia sólo era posible de acuerdo con la jerarquía y no contra ella, como había hecho Lamennais. Entre 1832 y 1848 su actividad se desarrolló de dos maneras.

Cierto número de jóvenes católicos, a los que había entusiasmado el ambicioso programa de la escuela de La Chênaie, estimaban que no era superfluo elaborar y propagar una ciencia católica que fuera aceptable también para las generaciones venideras y al mismo tiempo apropiada para granjear de nuevo a la Iglesia el respeto del mundo intelectual. Desde 1830 había sacado a la luz A. Bonnetty los «Annales de philosophie chrétienne», en los que, con un enfoque tradicionalista, buscaba en la historia primitiva y en la etnología una prueba de la revelación originaria, con lo cual respondía a los empeños históricos y positivos que caracterizaban al siglo XIX. Ozanam, que desde 1841 era profesor en la Sorbona, devolvió allí su prestigio al medioevo cristiano. Lacordaire, en sus *Conférences de Notre-Dame*, inauguradas en 1835 por iniciativa de Ozanam, realizó una obra de rejuvenecimiento de la apologética, liberando al catolicismo de las formas anticuadas de pensamiento. Finalmente, E. d'Alzon asignó a sus asuncionistas tareas semejantes a las que en otro tiempo había previsto Lamennais para su *congrégation de S. Pierre*. En 1833, Migne sacó a la luz un nuevo diario, «L'Univers», que enjuiciaría los acontecimientos desde un enfoque católico; cierto que sus comienzos resultaron difíciles, pero pronto pudo sacar partido de las extraordinarias capacidades de un convertido, Louis Veuillot[13]. Ch. Lenormant reanudó en 1843

13. Sobre Louis Veuillot (1813-83) falta todavía una biografía imparcial. Véase E. y FR. VEUILLOT, *L. V.*, 4 vols., París 1899-1913; DThC XV, 2799-2835; E. GAUTHIER, *Le vrai L.V.*, París s.a.; id., *Le génie satirique de L. V.*, París 1953; J. GADILLE, «Cahiers d'histoire» 14 (1969) 275-288. Obras, *Oeuvres complètes*, 40 vols., París 1924-40, entre ellos 12 vols. de correspondencia.

la publicación del «Correspondant», al servicio de la campaña en favor de la libertad de enseñanza [14].

Esta libertad de enseñanza tan deseada por el clero, así como el derecho a la existencia de las congregaciones religiosas, expuesto constantemente a ser discutido por las autoridades, serían promovidos a nivel parlamentario, en los 10 últimos años de la monarquía de julio, por Montalembert, que desde la aparición de *Mirari vos* se había mostrado reservado; para dicha actividad se apoyó en el pueblo soberano contra la falta de disposición del gobierno para un entendimiento, en lugar de aguardar una solución mediante negociaciones diplomáticas entre la santa sede y el rey, conforme al deseo de la mayoría de los obispos y del papa.

La cuestión de la libertad de enseñanza, cuyo principio estaba formulado en la constitución, pero que necesitaba una reglamentación legislativa, se había discutido ya en tiempos de «L'Avenir». Cuando a principios de 1831 el gobierno de Casimir Périer, en el clima de hostilidad a la Iglesia entonces reinante, había clausurado las escuelas de canto de Lyón, en las que se daba enseñanza gratuita a niños de coro, los colaboradores de «L'Avenir» habían decidido abrir sin autorización una escuela elemental, a fin de sacar la cuestión a la luz pública por medio de un escándalo [15]. Dos años después, la Ley Guizot de 20 de junio de 1833, reconociendo la libertad de enseñanza elemental y el derecho de los religiosos a ser reconocidos como maestros públicos, abrió una primera brecha en el monopolio de la universidad. Gracias al rápido desarrollo de las congregaciones docentes masculinas y femeninas, sacó la Iglesia gran partida de esta ley, aunque lamentando al mismo tiempo que los maestros del Estado no estuviesen subordinados en mayor grado a los párrocos [16].

Pero sobre todo en el terreno de la enseñanza media logró Montalembert, con su entusiasmo y su talento oratorio, infundir a los franceses un verdadero pensamiento de cruzada, que influiría en

---

14. Detalles sobre la fundación de revistas y periódicos católicos en C. DE LADOUE, *Mgr Gerbet* II, 71-146. Cf. también p. 623.

15. LECANUET, *Montalembert* I, 229-251.

16. El descontento de numerosos párrocos por «la clase de igualdad» (Parisis) que se atribuía a los maestros con respecto a los sacerdotes, provocó numerosas disputas a nivel local. Algunos ejemplos en L.A. MEUNIER, *Défense des instituteurs laïcs contre les attaques du clergé*, Évreux 1847.

su mentalidad a lo largo de varias generaciones; sin embargo, en la práctica degeneró con frecuencia este sentimiento —contrariamente al informe idealizante que de ellos da Lecanuet, y tras él muchos historiadores católicos— en una «guerra sin disciplina» (Dupanloup), caracterizada por excesos y polémicas, en que seglares y clérigos rivalizaban en violencia y hostilidad. Durante muchos años, periódicos y opúsculos católicos echaron en cara a los institutos oficiales ser «escuelas de pestilencia», dar una enseñanza «atea y materialista» y hasta convertir «a los niños en animales inmundos y salvajes».

Es un hecho que la mayoría de los profesores eran librepensadores y que el eclecticismo de V. Cousin, especialmente desacreditado en círculos eclesiásticos, era predominante en las clases de filosofía; por otro lado, la enseñanza oficial contaba todavía un 5 por 100 de sacerdotes, entre ellos numerosos directores, y más del 20 por ciento de maestros eran católicos practicantes. Por esta razón los obispos, a los que se había dado también satisfacción con la libertad para los seminarios menores, habrían preferido un entendimiento con el gobierno más bien que la discusión pública.

Ahora bien, Montalembert, que había llegado a ser en la cámara de París el valeroso defensor de los intereses católicos, decidió intervenir en el plano del derecho común; no exigió para la Iglesia el privilegio ni el derecho de controlar la enseñanza oficial —derecho al que muchos obispos no habían renunciado [17]—, sino únicamente la libertad de enseñanza inserta en la constitución, que permitía a la Iglesia organizar, al margen de las escuelas oficiales, su propia enseñanza, no sólo para los futuros sacerdotes, sino para los niños en general. Muchos católicos, sin embargo, no veían con tan sombríos colores las escuelas oficiales, y en un principio sólo un pequeño sector de la opinión pública estuvo del lado de Montalembert, sobre todo cuando se vio que el mismo episcopado, que veía en ello una reviviscencia de los últimos restos de las ideas lamennaisianas, se mantenía muy reservado. Cierto que el proyecto presentado por el ministro de Instrucción Pública, Villemain, el año 1841, fue muy decepcionante y obligó a algunos prelados a abandonar su reserva.

17. Es característica la *Mémoire adressé au roi par les évêque de la province de Paris* de 1841, París 1844.

A esta nueva actitud contribuyeron también los católicos militantes, cuyos adeptos se multiplicaban más y más y exigían una libertad ilimitada para la enseñanza católica, a la manera de la que reinaba en Bélgica desde la constitución de 1831. La lucha, que desde unos meses atrás se había ido preparando en secreto, se enfureció hasta el año 1847. Cierto que muchos obispos, con Affre, preferían presentar solicitudes al gobierno, aunque algunos se lanzaron abiertamente a la palestra, como, por ejemplo, Clausel de Montals, fogoso obispo de Chartres, que combatió en nombre de los derechos de la Iglesia, y el joven obispo de Langres, Parisis, que en estrecho contacto con el obispo de Lieja, Van Bommel, siguió la línea marcada por Montalembert.

Éste publicó a fines de 1843 el opúsculo *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, que había causado gran sensación. Entonces Parisis publicó otro con el título *Liberté de l'enseignement, examen de la question au point de vue constitutionnel et social*, cuyas tesis fueron aprobadas por 65 obispos —comprendido el circunspecto Affre— como consecuencia inmediata de su exasperación por la reciente publicación de un panfleto de Michelet contra los jesuitas. En la misma época, un superior de seminario, muy conocido por la sociedad parisina y entre el clero, Dupanloup[18], que desde el comienzo se había mostrado contrario a Lamennais (el único entre los dirigentes del movimiento católico en la monarquía de julio), se reconcilió con Montalembert y adoptó su táctica, que consistía en plantear la cuestión sobre el terreno de las libertades garantizadas constitucionalmente. Dado que el nuevo proyecto de ley propuesto por Villemain, sólo otorgaba una libertad limitada a la enseñanza católica (denegada a las congregaciones religiosas, es decir, concretamente a los jesuitas), se intentó en los años 1844 y 1845 una campaña renvindicativa, cuyo resultado fue sin embargo dudoso, y Parisis volvió a la carga, multiplicando sus folletos agresivos.

---

18. Sobre Félix Dupanloup (1802-78), a falta de una biografía científica, cf.: F. LAGRANGE, *Vie de Mgr. D.*, 3 vols., París 1883-84; sobre ésta, E. DE PRESSENSÉ, «Revue bleue» 34 (1884) 582-587, y U. MAYNARD, *Mgr. D. et M. Lagrange son historien*, París 1884; E. FAGUET, *Mgr. D.*, París 1914; R. AUBERT, DHGE XIV, 1070-1122. Obras: *De l'Éducation*, 6 vols., París 1850-66; *Oeuvres choisies*, 6 vols., París 1862; *Nouvelles oeuvres choisies*, 7 vols., París 1874; *Dupanloup, Les meilleurs textes*, pub. por H. Duthoit, París 1933.

Entonces publicó Dupanloup otro pequeño escrito, redactado en tono moderado, *De la pacification religieuse* (junio de 1845). En él esbozaba a grandes rasgos «una especie de concordato» (Goyau) para el sector escolar, basado en mutuas concesiones entre la Iglesia y el Estado. La falta de voluntad de las cámaras y del gobierno, que se intentó distraer con un ataque inmediato a los jesuitas, indujo, sin embargo, a cambiar de táctica a Montalembert, que a pesar de su juventud (35 años), personificaba por aquellos años el movimiento católico. Siguiendo también en este caso el ejemplo belga y sin tener en cuenta el descontento de los obispos, que opinaban, como el arzobispo de Rouen, que «los seglares no tenían la misión de ocuparse con asuntos eclesiásticos», y a pesar de la actitud sumamente reservada de la santa sede, que reprochaba a los dirigentes del movimiento católico poner en peligro, con su ruidosa campaña, los esfuerzos de Roma por el restablecimiento de la anterior alianza entre la Iglesia y el Estado [19], intentó agrupar a todos los católicos en un gran partido político. Montalembert fundó, animado por su amigo Lacordaire y con el apoyo que le prestaron de Vatimesnil y de Riancey un *Comité pour la défense de la liberté religieuse* que, no obstante la resistencia de numerosos clérigos, indignados por aquella intervención directa en la política parlamentaria, desarrolló una intensa actividad fuera de París.

Con el apoyo del periódico «L'Univers», en los comicios de 1846 —o sea, en un momento en que la elección de Pío IX disipaba los temores por parte romana— logró que fuesen elegidos 144 diputados que abogaban por la libertad de enseñanza. Pero este éxito, mal aprovechado por un jefe «de naturaleza más combativa que política» (Trannoy), no se convirtió en un triunfo; en efecto, la Ley Salvandy (de abril de 1847) apenas si era más satisfactoria que las precedentes, y se llegó a la caída de la monarquía de julio aun antes de tener solucionada la cuestión. Este largo conflicto, lamentable bajo múltiples aspectos —lamentable sobre todo porque con ataques injustos se había ahondado el abismo entre el clero y el cuerpo docente oficial— tuvo, sin embargo, por lo menos, dos ventajas inmediatamente tangibles: volvió a des-

19. Sobre esta reacción de Gregorio XVI y, sobre todo, del secretario de Estado Lambruschini, cf. J. MARTIN, l.c., 315-327.

pertar las energías de los seglares, que se hicieron conscientes de su responsabilidad para la defensa de los intereses católicos en el parlamento (si bien estos intereses fueron perseguidos con un enfoque muy clerical), y además, en parte sin pretenderlo, desligó a la Iglesia francesa de un gobierno que pronto sería derribado por la revolución de 1848.

Bélgica

FUENTES: Aparte de las cartas pastorales y del «Journal historique et littéraire» (1834ss), son de importancia fundamental las ediciones de documentos, precedidas de valiosas introducciones, de A. SIMON, *Réunions des évêques de Belgique 1830-67. Procés-verbaux,* Lovaina 1960; *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles 1834-38,* Bruselas 1958; *Correspondance au nonce Fornari 1838-43,* Bruselas 1956; también en BIHBR 29 (1955) 33-68 y RHE 49 (1954) 462-506, 808-834; *Lettres de Pecci 1843-46,* Bruselas 1959; *La politique religieuse de Léopold Ier,* Bruselas 1953; *Aspects de l'Unionisme 1830-57,* Wetteren 1958. También L. JADIN, BIHBR 11 (1931) 421-462 (sobre los obispos).

BIBLIOGRAFÍA: Además de los títulos mencionados en la bibliografía general, véase sobre todo SIMON, *Sterckx* (bibliografía); id., *Rencontres 147-265;* H. HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique,* Lovaina 1950, 199-292; C. LEBAS, *L'union des catholiques et des libéraux de 1839 à 1847,* Lovaina 1960, Además H. WAGNON, *Le St-Siège et la nomination des évêques belges,* en *Miscellanea hist. A. De Meyer,* Lovaina 1946, 1248-67; G. SIMENON, *Mgr. Van Bommel,* «Revue ecclésiastique de Liège» 32 (1945) 313-327, 33 (1946) 341-351; también A. SIMON, *Catholicisme et politique,* Wetteren 1959, 41-61; R. DE MOREAU, *A. Dechamps,* Bruselas 1911, 43-199; C. PIERAERTS - A. DESMET, *Vie du chan. C. Van Crombrugghe,* Bruselas 1937; J. WILLEQUET, *La vie tumultuese de l'abbé Helsen,* Bruselas 1956; A. MILET, «Revue diocésaine de Tournai» 9 (1954) 209-228, 10 (1955) 355-361 (sobre el seminario de Tournai); P. JANSSENS, «Spicilegium hist. Congregationis SS. Redemptoris» 12 (1964) 185-202, 13 (1965) 380-403; P. GÉRIN, *150 Jaar katholieke Arbaidersbeweging in België,* publ. por S. SCHOLL I (Bruselas 1963) 223-245. Sobre la prensa católica: E. LAMBERTS, BIHBR 40 (1969) 389-467; A. CORDEWIENER, «Revue belge d'hist. contemporaine» 2 (1970) 27-44; R. VAN EENOO, ibid. 55-100.

Hay que consultar también las tesis inéditas de E. LAMBERTS, *Kerk en liberalisme in het bisdom Gent 1821-57,* Lovaina 1970 y los trabajos de licencitura (Lovaina) de A. ARNOULD. *Le clergé paroissial dans le diocèse de Namur 1836-65,* 1964, ST. VAN OUTRYVE D'YDEWALLE, *Structuren van het*

bisdom Brugge 1834-48, 1966, y L. BILLIOUW, *De sekuliere roepingen in het arrondissement Roeselare 1833-63,* 1964.

No sin razón miraban con envidia a Bélgica por los años de 1840 los dirigentes del movimiento católico en Francia. Allí, en los años que siguieron al logro de la independencia, se inició un notable auge. Fue fruto de una «ofensiva católica, aunque no precisamente clerical, sobre la base de la libertad de la religión y de la enseñanza, la cual se entendió como una facilidad para el apostolado concedida a la Iglesia» (Simon). Con la sistemática intervención del clero en las elecciones, sobre todo en Flandes[20], que garantizaron a los católicos fuertes posiciones en el parlamento y en el gobierno, como también gracias al apoyo de Leopoldo I, que — no obstante ser protestante — favorecía a la Iglesia católica, por ver en ella la mejor protección contra el espíritu revolucionario, fue posible asegurar a la Iglesia un puesto importante en la vida de la nación, a pesar de un régimen constitucional que acusaba una innegable afinidad con los que abogaban por la separación[21]. Mediante leyes y convenciones dictadas en buena armonía entre la Iglesia y el Estado, con vistas a proteger la moral en el pueblo, se logró catolicizar las instituciones liberales con el apoyo de las autoridades.

El éxito más destacado de esta política fue la ley de 23 de septiembre de 1842 sobre las escuelas elementales, en gran parte debida a los esfuerzos de Van Bommel, obispo de Lieja[22]. Esta ley garantizaba a la Iglesia plena libertad en el terreno escolar, e imponía además la enseñanza obligatoria de la religión en las escuelas oficiales. La ejecución de esta ley, gracias a los esfuerzos del ministro católico de Theux, dejaba prácticamente al clero el control de la entera enseñanza elemental. En la enseñanza media, 15 años después de la independencia, dos terceras partes de los 74 institutos estaban dirigidos por clérigos o religiosos.

---

20. Además de las publicaciones de A. SIMON (especialmente *Lettres de Pecci,* 39-41), véase E. WITTE, «Revue belge d'histoire contemporaine» I (1969) 216-253

21. Por lo demás, si bien el gobierno, según la constitución, no tenía voz en la elección de los obispos, Roma se acostumbró muy pronto a pedir informaciones por mediación de la nunciatura sobre los eventuales reparos contra los candidatos en vista.

22. Cf. M. LEVEUGLE, *L'Exposé des vrais principes de Mgr. Van Bommel: son influence en Belgique et en France* (tesis no publicada), Lovaina 1956.

Estos resultados positivos condujeron finalmente a que la constitución liberal fuera reconocida incluso por aquellos que, mediante las encíclicas *Mirari vos* y *Singulari nos*, se habían visto confirmados en su oposición contra todo lo que —con razón o sin ella— pareciera inspirado en Lamennais. Oposición que, por lo demás, había recibido nuevo impulso gracias a las posturas intransigentes de vastos círculos del clero de Flandes, que era muy activo y muy accesible a los empeños democráticos de la pequeña burguesía, de la que procedía la mayoría de los eclesiásticos. Hacia 1835 reinaba fuerte tensión entre ambos campos, que, sin embargo, pronto pudo calmarse. Por un lado, la mayoría de los antiguos partidarios de Lamennais, a excepción de un grupo muy comprometido en torno al «Journal des Flandres», bajo la impresión de la ruptura de su maestro con la Iglesia, adoptaron posiciones más conservadoras y —según se expresa A. Simon— pasaron del liberalismo católico, que conservaba de ideal liberal todo lo que era compatible con la fe católica, al catolicismo liberal, es decir, a un catolicismo que se servía de todas las libertades como instrumento para la acción cristiana.

Por otro lado —como ya hemos insinuado— muchos de los llamados *enciclistas*, que seguían suspirando por la posición privilegiada de la Iglesia bajo el *ancien régime*, debido a su experiencia personal, reconocían las grandes ventajas apostólicas de un sistema que ofrecía prácticamente al clero el apoyo del Estado sin someterlo a su yugo. Sostuvieron por tanto la idea de que, no obstante su solicitud por la estricta ortodoxia romana, tenían sin embargo la libertad de adherirse al sistema, pues éste no se presentaba ya como ideal teorético, sino como mal menor, que de hecho aprovechaba a la Iglesia.

Por lo demás, éste había sido desde un principio el punto de vista de los obispos, que —con gran escándalo de la nunciatura y de muchos jesuitas, como también de Metternich— se habían distanciado claramente de las encíclicas. No cabe duda de que los esfuerzos de algunos de ellos por asegurar la influencia eclesiástica dentro del marco legal estaban inspirados por el viejo espíritu teocrático de dominio sobre la sociedad civil. Sin embargo, su fin último era limpio: no obstante la confusión entre lo político y lo religioso, que durante un siglo había sido característica del cato-

licismo belga, aquellos obispos eran ante todo pastores que querían asegurar a la Iglesia las mejores condiciones para el ejercicio de su misión, la santificación de las almas. Pero al mismo tiempo eran también, y precisamente, unos pastores que, del tiempo del régimen napoleónico y del despotismo ilustrado de Guillermo I, habían conservado la tendencia a desempeñar su cargo de manera sumamente administrativa y centralista. Por otro lado eran herederos de una larga tradición que sabía asociar una incondicional lealtad al papa con una notable independencia del influjo romano en la vida de las Iglesias locales, y así procedieron a planear una reestructuración de la administración diocesana, en lo cual se atenían a la nueva situación, pero no siempre tenían en cuenta las prescripciones canónicas[23].

La unidad de acción de los 6 obispos —en 1834 fue disgregada la diócesis de Brujas de las 5 diócesis que databan de la época del concordato de 1801— fue asegurada mediante su reunión anual Esta reunión fue la primera de tal clase en Europa, y a los ojos de los obispos reemplazaba a los concilios provinciales. Ahora bien, la unidad de acción de los obispos venía garantizada todavía más por la presión que el cardenal arzobispo de Malinas, E. Sterckx (1831-67), ejercía sobre sus sufragáneos. Éste —un piadoso y laborioso príncipe de la Iglesia, aunque sin destacar en cultura teológica— por el hecho de respetar la autonomía del Estado en su propia esfera, adoptando una actitud comprensiva con respecto a las nuevas tendencias, pero siendo a la vez fielmente devoto a la santa sede, se manifestó en sus inteligentes empresas apostólicas como un «notable precursor de los obispos de nuestro tiempo, del tiempo de la Iglesia libre en el Estado libre» (Simon).

Los largos períodos de vacancia de la mayoría de las sedes episcopales en el tiempo del régimen holandés habían diferido la restauración católica, que había venido a ser muy necesaria a consecuencia de la indiferencia de amplios estratos de la población tocante a la práctica religiosa. Esta restauración fue reanudada enérgicamente tras el logro de la independencia. Para ello se recurrió sobre todo a las misiones parroquiales[24], que en el trans-

---

23. Cf. A. SIMON, *Documents relatifs à la nonciature de Bruxelles* 19-21, 39-42

24. Cf. A. SIMON, *Sterckx* II, 253-258; J. VIEUJEAN, «Revue ecclésiastique de Liège» 25 (1934) 14-24; F. HOLEMANS, *Le saint curé de Tildonck*, Bruselas 1926; A. MARLIER,

curso de unos 20 años se practicaron en dos tercios de la totalidad de las parroquias y registraron un éxito indiscutible en el campo, donde en muchos lugares se acusó un aumento de las confesiones pascuales.

Los obispos podían contar en su obra de reconstrucción con un clero numéricamente suficiente, cuya calidad fue mejorando con los años. Mientras que en 1830 el clero se había mostrado un tanto independiente, poco a poco volvieron a asumir los obispos la dirección, y desde mediados de siglo aceptaron los sacerdotes belgas la creciente centralización de la vida diocesana con mucha mayor docilidad que sus hermanos franceses. El clero belga, formado en seminarios cuyos programas habían sido ciertamente reelaborados en 1842-48, pero cuyos profesores eran en su mayor parte autodidactas y estaban muy influenciados por la escuela de Lamennais, permaneció durante largo tiempo a un nivel muy bajo. En cambio, con la ayuda de ejercicios anuales y de retiros mensuales que volvieron a organizarse desde fines de los años 30, se distinguía por la severidad de costumbres y por una devoción poco mística, pero muy reglamentada metódicamente, por su actitud sencilla y abierta, como también por el realismo de sus métodos apostólicos, aun cuando la actividad principal del clero parroquial se limitó durante largo tiempo a la administración de los sacramentos, a la confesión y a las visitas de los enfermos.

Gracias a la libertad constitucional de asociación, pudieron desarrollarse muy rápidamente las congregaciones religiosas. En realidad los obispos favorecieron a las pequeñas congregaciones, que eran para ellos una ayuda valiosa en la enseñanza y en el campo de las obras de caridad, pero se mostraron mucho más reservados con las órdenes antiguas, cuyos privilegios deseaban cercenar a fin de poder controlar su labor apostólica, y ello tanto más, cuanto que en estas órdenes, tras un estado anómalo prolongado durante cuarenta años, en su dirección se había relajado notablemente la disciplina. La santa sede se mostraba en este punto muy comprensiva y permitió que la suprema dirección de

---

Missionaris in eigen land. I. van de Kerkhove, Bruselas 1960; E. DE MOREAU, AHSI 10 (1941) 259-282; ST. D'YDEWALLE, *Sources hist. rel. Belg.* 64-69; y los trabajos de licenciatura de L. GRÉGOIRE, *Les missions paroissiales prêchées par les rédemptoristes dans le diocèse de Liège de 1833 à 1852,* Lovaina 1966 y de M. BODRANGHIEN, *Les missions paroissiales à Bruxelles et dans les environs 1833-1914,* Lovaina 1970.

las órdenes se substrajera pasajeramente a sus superiores y se encomendara a un visitador apostólico, que el arzobispo deseaba fuese elegido entre el clero belga[25].

Tanto el clero secular como el regular podían contar con la colaboración de numerosos seglares influyentes, que servían a la causa católica no sólo en el parlamento o en los concejos municipales, sino también mediante su participación activa en puestos por lo regular subalternos y en aquellas obras a través de las cuales la masa del pueblo permanecería bajo el influjo de la Iglesia. En 1834 volvieron a abrir los obispos la universidad de Lovaina, con el objeto de asegurar una élite católica dentro de las profesiones laicas, sobre las que se apoyaba la sociedad burguesa del siglo XIX. La reapertura de la universidad fue, sin duda alguna, fruto de la libertad de enseñanza, y con plena deliberación se evitó convertirla en una institución pontificia, como era deseo de Roma.

Estos éxitos que se apuntó la Iglesia belga con su hábil utilización de las libertades constitucionales no deben, sin embargo, hacer olvidar que tampoco faltaban puntos flacos. Dos sobre todo fueron grávidos de consecuencias para el futuro. Uno era el escaso interés por el problema de los trabajadores, cosa muy de lamentar en un país que se hallaba en plena transformación industrial. Se crearon, ciertamente, algunas organizaciones que contribuyeran a la elevación moral de las clases populares más bajas, así como al alivio de la miseria; sin embargo, tanto los sacerdotes como los seglares, acaparados por el problema de adaptar la Iglesia a la sociedad burguesa, se cerraban a los problemas de la reforma social, que el sistema capitalista exigía con creciente urgencia.

Los pocos conatos de socialismo cristiano, perfilados por algunos partidarios flamencos de Lamennais, fueron sofocados rápidamente por la reacción conservadora dirigida por Leopoldo I con el apoyo de la nunciatura. Además de esto, los nuevos problemas pastorales provocados por el rápido desarrollo de los barrios obreros en las zonas industriales, apenas si se tomaron en consideración; las numerosas fundaciones de nuevas parro-

25. Sobre la obra de este último, Fr.-Th. Corselis, véase P. FREDERIX, en *Sources hist. rel. Belg.* 113-123.

quias en este período se restringían por lo regular a zonas rurales. No era, por tanto, de extrañar que los trabajadores, quienes conservaban con frecuencia un verdadero sentido religoso, perdieran poco a poco el contacto con la Iglesia oficial. En 1834 Kersten constata que, en la zona de habla valona, gran parte de la población no se acercaba ya a los sacramentos.

Por otro lado, también una parte de la burguesía liberal, que hacia 1830 era creyente e incluso todavía practicaba, comenzó a alejarse de la Iglesia. La desdichada circular de los obispos del año 1837, que con una actitud de «purismo católico» (Simon) repetía las condenaciones pontificias de los francmasones[26], contribuyó no poco a ello; ahondó el abismo entre católicos y liberales, y reforzó la orientación anticristiana de la fracmasonería. Pero sobre todo la reconciliación de los ultramontanos con las libertades constitucionales, ocurrido en 1840, tuvo como consecuencia una transformación del espíritu católico-liberal: la meta de la mayoría de los clérigos y militantes no fue ya «la libertad en todas las cosas para todos», en el sentido de mutua tolerancia, sino la mayor libertad posible para la Iglesia, a fin de que ésta pudiera ejercer en las mejores condiciones posibles su influjo en la sociedad. Esta actitud, que a muchos pareció como una sistemática voluntad clerical de agresión, tuvo que conducir inevitablemente a un nuevo resurgimiento del anticlericalismo, que luego, desde mediados de siglo se fue mostrando cada vez más agresivo.

Los Países Bajos

BIBLIOGRAFÍA: Además de las obras citadas (bibliografía general y p. 252) v. sobre todo Albers, Herstel I, 432-467, II, 1-92; J. WITLOX, *De katholieke Staatspartij*, 2 vols., 's-Hertogenbosch 1919-1927; G. BROM, *Romantiek en Katholicisme in Nederland*, 2 vols., Groninga 1926; id , *Corn. Broere*, Utrecht 1955; G. GORRIS, *J. Le Sage te Broek*, II, Amsterdam 1949; A. MANNING, *C. van Bommel*, l.c., p. 323, 162-183; R. REINSMA, AGKKN 3 (1961) 50-72; W. MUNIER, ibid., 9 (1967) 259-321; A.J. ALKEMADE, *Vrouwen XIX. Geschiedenis van 19. religieuze congregaties, 1800-1850*, 's-Hertogenbosch 1966.

26. Sobre esta circular véase SIMON, *Sterckx* I, 320-328, y J. BARTIER, «Revue de l'Université de Bruxelles» nueva serie 16 (1963-64) 162-171, 203-211.

Desde el final de la *amalgama* belgo-holandesa los católicos holandeses volvieron a hallarse en minoría[27], aunque por el momento resultara inconcebible una vuelta a las *Schuilkerken* (= iglesias de las catacumbas). Cierto que todavía tuvo que transcurrir casi un cuarto de siglo para que la administración misonal fuera substituida por una organización diocesana; sin embargo, se produjo una evolución continuada hacia una situación menos anómala. En 1833 fue consagrado como obispo *in partibus* un antiguo profesor del seminario de Warmond, el barón van Wijckerslooth; con esto los Países Bajos dejaron de depender del extranjero, por lo menos para las confirmaciones y ordenaciones sacerdotales.

A comienzos de 1840, un decreto real otorgó a la Iglesia ciertos subsidios, aunque bajo condiciones que fueron violentamente discutidas entre el clero[28]. Nuevas perspectivas se abrieron, finalmente, con la elevación al trono de Guillermo II (1840-49), que tenía estrecha amistad con el párroco de Tilburg, J. Zwijsen, y veía en el catolicismo una fuerza antirrevolucionaria; de nuevo volvió a hablarse de concordato. La convención de 1827 había sido, en el fondo, mal acogida por la mayoría de los eclesiásticos holandeses, y se le había reprochado otorgar al soberano excesivo poder en asuntos eclesiásticos. Desde entonces, el influjo de Lamennais y de su escuela, que habían hecho valer las grandes ventajas de la libertad, reforzó todavía la aversión a una solución concordataria. Roma, sin embargo, había perseguido siempre esta solución, y en 1840 fueron iniciadas por el internuncio Capaccini negociaciones que algunos meses después condujeron a un éxito a medias: el gobierno holandés aceptaba el principio de un concordato que condujera sobre todo a la creación de una jerarquía diocesana en las provincias meridionales. Frente a la encarnizada oposición por parte de los protestantes se decidió, sin embargo, unánimemente, diferir la conclusión del concordato. En el ínterin

27. Algo menos del 40 por 100 de la población total. Contrariamente a la opinión corriente, eran relativamente numerosos en el norte: si bien los católicos representaban el 87,64 por ciento en Brabante y el 97,80 por ciento en Limburgo, y sólo el 9,05 por ciento en Frisia y el 3,83 por ciento en Drenthe, en cambio en la provincia de Utrecht eran el 39,43 por ciento, el 38,03 por ciento en Geldern y el 27,15 y 24,46 por ciento en las provincias de Zuidholland y Noordholland, respectivamente.

28. Cf. J. GASMAN, «Archief voor de Geschiedenis van de Aartsb. Utrecht» 72 (1952) 47-84.

se quiso multiplicar el número de los vicarios apostólicos en aquellas provincias[29], cuyos titulares recibirían la dignidad episcopal sin que el rey interviniera de modo alguno en su nombramiento.

La benevolencia de Guillermo II fue todavía grávida de consecuencias para el futuro del catolicismo holandés. La supresión de las medidas contra las órdenes religiosas facilitó su rápido desarrollo, incluso al norte de Moerdijk, y sobre todo las congregaciones femeninas, dedicadas a obras de caridad, experimentaron un rápido auge.

Este florecimiento fue una prueba de la vitalidad del catolicismo holandés, visible también en la elevación espiritual e intelectual del clero. Esta elevación se había producido, entre otras cosas, gracias al nuevo director del seminario de Warmond, F.J. Van Vree, y a uno de sus profesores, C. Broere, escritor inteligente y fecundo fuertemente influenciado por Lamennais y que, siguiendo el ejemplo de Le Sage ten Broek, aunque a nivel más popular, acertó a poner tales energías al servicio de la Iglesia.

Van Vree y Broere, con vistas a promover el desarrollo, entonces tan necesario, de una intelectualidad católica, fundaron en 1842 la nueva revista «De Katholiek» (= El Católico), que si bien no logró romper el aislamiento en que se encerraría todavía por largo tiempo el catolicismo holandés, sin embargo, durante medio siglo aportó una notable contribución al despertar católico. Tres años después, J. Smits fundó el diario «De Tijd» (= El Tiempo), que logró la colaboración de dos seglares de talento: J.W. Cramer, admirador de Louis Veuillot, cuya tajante intransigencia compartía, y J. Alberdink Thijm, partidario entusiasta del movimiento romántico, que contribuyó notablemente a granjear al periódico prestigio cultural y a infundirle un auténtico espíritu nacional, que a mediados del siglo era todavía sumamente raro en los círculos católicos de los Países Bajos.

El mejoramiento de la situación del catolicismo en los Países

29. También en 1840 fue erigido un vicariato apostólico para el gran ducado de Luxemburgo, que en 1839 había sido separado definitivamente de Bélgica y puesto bajo la soberanía de los reyes de los Países Bajos. Su primer titular fue J. Th. Laurent, que en 1848, debido a un conflicto con los liberales, hubo de abandonar el país (cf. J. Goedert, «Biographie nationale du pays de Luxembourg» VIII (1957). Negociaciones con Roma, repetidas veces interrumpidas, condujeron finalmente a la erección de un obispado. Véase N. Majerus, *L'érection de l'évêché de Luxembourg*, Luxemburgo 1951.

Bajos durante el segundo tercio del siglo XIX fue, sin duda alguna, fruto del comportamiento dinámico de algunas personalidades emprendedoras, tales como Le Sage o Broere, como también del celo de numerosos clérigos, como, por ejemplo, Zwijsen [30], que si bien no poseían dotes extraordinarias, sin embargo, desempeñaron a conciencia sus deberes parroquiales. En realidad, el catolicismo sacó también partido de dos corrientes bastantes amplias, que contribuyeron a una transformación de los espíritus en su favor, a saber, el romanticismo y el liberalismo.

Bajo el influjo de las novelas de Walter Scott y de los estudios de filólogos alemanes sobre la literatura holandesa de la edad media, numerosos protestantes se entusiasmaron por las tradiciones nacionales anteriores a la reforma, con lo cual llegaron a interesarse también por cierto número de valores católicos, como, por ejemplo, la liturgia, que antes sólo habían sido tratados con altivez y desprecio. Se desvanecieron prejuicios, y ello tanto más, cuanto que el redescubrimiento romántico de la edad media no fue obra de los católicos, los cuales —con pocas excepciones— habían estado largo tiempo encerrados en un estrecho clasicismo, sino más bien de pastores protestantes y de eruditos ajenos a la Iglesia, lo cual eximía a estos últimos de cualquier ribete de sospechosa apologética.

El liberalismo, por su parte, estigmatizó como anacrónicas las actividades calvinistas encaminadas a mantener en vigor una religión de Estado privilegiada, y al mismo tiempo apoyó activamente la entrada de los católicos en la vida pública. Ya ha sido señalada [31] la entusiasta acogida que dispensaron a los escritos de Lamennais los líderes intelectuales del catolicismo holandés. Sobre todo Le Sage ten Broek había ido muy lejos en sus declaraciones liberales antes de la aparición de *Mirari vos*. No contento con calificar de inútiles e incluso peligrosos a los concordatos, no vaciló en declarar que la «verdad sólo puede deber su triunfo a sí misma, y que por tanto también se debe dejar libertad al error».

30. Sobre Johannes Zwijsen (1794-1877), que en 1853 fue el primer obispo de Utrecht, véase J. WITLOX, *Mgr. J.Z.*, 's-Hertogenbosch 1927, ²1941, que se ha de matizar con ROGIER, *Kath Herleving*, passim, espec. 192-195.

31. P. 447.

Las condenaciones de Gregorio XVI originaron —con cierto retraso— una vuelta atrás. Le Sage no sólo reconoció que «la libertad tiene sus peligros y excesos» y que la prudencia «debe ponerle límite», sino que además, diez años más tarde, renunció a animar el acercamiento de los católicos a los liberales en el plano parlamentario, mientras que anteriormente había dado su asentimiento al unionismo belga, y lo había aplaudido como una victoria sobre los prejuicios. Ahora bien, mientras que esta actitud reservada era predominante hasta 1848 en las provincias del sur, tradicionalmente más conservadoras, no sucedió lo mismo al norte de Moerdijk, donde muchos católicos, sin querer promover una reconciliación doctrinal entre la Iglesia y el liberalismo, opinaban que había toda una serie de razones para apoyar la oposición liberal. Su programa respondía a los intereses de los católicos del mundo del comercio y de la economía, muy numerosos en las grandes ciudades (25 % en Amsterdam, 35 % en Rotterdam, 40 % en Utrecht y Haarlem), y la indiferencia religiosa de muchos liberales hizo esperar, con respecto a la Iglesia, una actitud más tolerante que la de los protestantes conservadores que se hallaban en el poder.

En la obra de Witlox sobre la prehistoria del partido católico [32] se puede observar este lento deslizamiento de los católicos hacia la izquierda, que se efectuó a pesar de la reserva de los *brabanzones* y del anciano Le Sage. Aquí desempeñó un importante papel un hombre, cuyo influjo se ha pasado por alto durante largo tiempo: el inteligente F.J. Van Vree, más tarde obispo de Haarlem. Juntamente con el periodista Smits, que procedía de Brabante y había establecido en Amsterdam la redacción de su periódico «De Tijd», estimuló y dirigió prudentemente y con perseverancia el desarrollo de los nuevos estratos católicos de población en el norte, que se reunieron en el movimiento *Joven Holanda,* y en gran parte intervinieron en la victoria electoral de los liberales, que a su vez dio lugar a la modificación legislativa de 1848. Esta modificación proporcionó a los católicos dos ventajas: los protegió contra la introducción de la responsabilidad ministerial ante los caprichos regios y dio a la Iglesia una

32. Complétese con G. BEEKELAAR, *Rond grondwetherziening en herstel der hierarchie. De Hollandse Katholieke jongeren 1847-52,* Hilversum 1964.

independencia hasta entonces desconocida, cuyo primer fruto sería la restauración de la jerarquía de 1853 [33], la cual, independientemente de cualquier negociación concordataria, fue llevada a cabo mediante la aplicación —más o menos consciente en muchos— del principio de la Iglesia libre en el Estado libre, como había propugnado Lamennais.

XIX. Comienzo del Risorgimento en Italia

Por Roger Aubert

Profesor de la Universidad de Lovaina

Fermentación en el Estado de la Iglesia

BIBLIOGRAFÍA: SCHMIDLIN PG, I, 520-556; LEFLON 432-440; MOLLAT 150-190 (bibliografía); E. MORELLI, *La politica estera di T. Bernetti,* Roma 1953; L. MANZINI, *Il card. L. Lambruschini,* Ciudad del Vaticano 1960, 188-208, 280-306, 539-543 (panegírico); v. también al respecto, M.G. GIAMPAOLO, RStRis 18 (1931) 103-136; F.A. GUALTERIO, *Gli ultimi rivolgimenti italiani. Memorie storiche con documenti inediti,* I, Nápoles 1861; F. ENGEL-JANOSI, *Die politische Korrespondenz der Päpste mit dem österreichischen Kaisern,* Viena 1964, 21-25, 199-222; *Le relazioni diplomatiche fra lo Stato pontificio e la Francia,* 2.ª serie, 1830-48, 3 vols., Roma 1962-69; v. también E. CALVI, *Bibliografia di Roma nel Risorgimento,* Roma 1912, n.º 2083-2281.

Sobre los desórdenes de 1831-32: E. MORELLI, *Lo Stato pontificio e l'Europa nel 1831-32,* Roma 1966; id., en *Studi storici in onore di G. Volpi,* II, Florencia 1958, 665-677; id., ChStato II, 549-562; N. NADA, *L'Austria e la Questione Romana, agosto 1830-luglio 1831,* Turín 1953; id., *La polemica fra Palmerston e Metternich sulla Questione Romana nel 1832,* Turín 1955; L. PÁSZTOR - P. PIRRI, *L'archivio dei Governi provvisori di Bologna e delle Provincie Unite del 1831,* Ciudad del Vaticano 1956; P. PIRRI, *Il Memorandum del 1831 nei dispacci del card. Bernetti al Nunzio di Vienna,* GregMC II, 353-372; L. PÁSZTOR, RSTI 8 (1954) 95-128; id., «Boll. del Museo del Risorgimento di Bologna» 3 (1958) 167-202; id., «Studi romagnoli» 8 (1957) 529-595; S. CELLI, *Il card. Benvenuti nella rivoluzione del 1831,* RSTI 14 (1960) 48-94. Además, *Nel primo centenario della Rivoluzione del 1831,* Bolonia 1931; *Contributi alla storia della rivoluzione italiana del 1831,* Bolonia 1931; B. GAMBERALE, RStRis 14 (1927) 657-715; R. DAL PIANO, *Roma e la rivoluzione del 1831,* Imola 1931; P. ZAMA, *La marcia su Roma*

33. Véase p. 000-000.

del 1831, Milán 1931; F. FALASCHI, RStRis 19, supl. (1932) 117-127; E. DOCCI, *Deputati romagnoli a Roma nel maggio 1831*, Faenza 1957.

Sobre el Estado de la Iglesia y los intentos de reforma: D. DEMARCO, *Il tramonto dello Stato pontificio. Il papato di Gregorio XVI*, Turín 1949; véase sobre esto RStRis 44 (1957) 191-258; G. QUAZZA, *La lotta sociale nel Risorgimento*, Turín 1951, 113-142; N. NADA, *Metternich e la Riforma nello Stato pontificio. La missione Sobregondi a Roma 1832-36*, Turín 1957; importante, pero matizar según E. Morelli, ChStato II, 554-560 y L. PÁSZTOR, «La Bibliofilia» 60 (1958) 285-297; P. DALLA TORRE, *L'opera formatrice e amministrativa di Gregorio XVI*, GregMC 29-121; P. CIPROTTI, ibid. I, 113-121. Véase también A. BOYER d'AGEN, *La prélature de Léon XIII. De Bénévent à Pérouse, 1838-45*, París 1907.

Sobre los desórdenes de los últimos años: Además de SCHMIDLIN PG I, 549-556, v. A.M. GHISALBERTI, GregMC II, 123-134; id., RStRis 19 (1932) 70-88; O. MONTENOVESI, *I casi di Romagna, sett. 1845*, ibid. 8 (1921) 307-426; J.A. v. HELFERT, *Gregor XVI. und Pius IX. vom. Ok. 1845 bis Nov. 1846*, Praga 1895. Véase también M. D'AZEGLIO, *Degli ultimi casi di Romagna*, Florencia 1846.

El descontento por el «gobierno de los sacerdotes», que desde 1815 iba madurando secretamente en la burguesía y en la juventud intelectual del Estado de la Iglesia, principalmente en la Romagna, había ido creciendo desde el cese en funciones de Consalvi. Aquel descontento fue llevado al extremo por la revolución de julio en Francia y por la revolución belga. El doble fracaso del principio legitimista y el golpe asestado en un punto importante a las disposiciones del tratado de Viena, fueron una provocación a plantear de nuevo la cuestión del mantenimiento del sistema tradicional de gobierno, tanto en el Estado de la Iglesia, como también en el resto de Italia, especialmente después de que diversos políticos franceses se habían declarado dispuestos a apoyar a los italianos contra la intervención del extranjero, es decir, contra el Austria de Metternich. El 4 de febrero de 1831, dos días después de la elección de Gregorio XVI, se alzó Bolonia, siguiendo el ejemplo de Parma y de Módena, y al día siguiente, bajo la presión de los *carbonari*, proclamó el fin de la soberanía temporal del papa en aquella provincia. En los días siguientes se extendió el levantamiento a la entera Romagna, a las Marcas y a Umbría, es decir, a cuatro quintas partes del Es-

tado de la Iglesia. El cardenal Benvenuti, obispo de Ósimo, que por razón de su popularidad en la región había sido designado como legado especial para la organización de la resistencia antirrevolucionaria, fue hecho prisionero. El 25 de febrero se constituyó un Gobierno provisional de las provincias italiana unidas, que contaba con el apoyo francés para impedir la intervención austríaca.

Este gobierno se aprestó inmediatamente a redactar una carta de constitución e intentó marchar sobre Roma, donde las gentes humildes se mantenían fieles al régimen papal. La revolución había sido improvisada por juristas que se embriagaban con frases románticas; sin embargo, no fue apoyada por los amplios sectores del pueblo. Así, en pocas semanas, fue sofocada por las tropas austríacas[1], cuya intervención había solicitado el papa ya el 17 de febrero, después de no haberle sido posible reprimir el movimiento con fuerzas propias.

No obstante, este levantamiento tuvo importantes consecuencias. A nivel italiano, el fracaso de la rebelión había demostrado la esterilidad de complots locales preparados por sociedades secretas y había conducido al quebrantamiento del movimiento de los *carbonari* y al progreso de un nuevo movimiento nacional con objetivos mucho más amplios, la *Giovine Italia* de Mazzini, que proclamó una república unitaria con Roma como capital. De más peso fueron todavía las consecuencias a nivel internacional, ya que la opinión pública europea se vio enfrentada con la *cuestión romana* en un planteamiento totalmente nuevo, que fue dominante hasta 1870. No se trataba ya, como en el siglo XVIII, de la incompatibilidad entre los valores religiosos y las cargas de la política, sino de los intereses de los súbditos del Estado de la Iglesia, y ello bajo el signo de las dos grandes potencias católicas, Austria y Francia, que ahora salían de quince años de oscuridad para volver al gran escenario europeo.

Con ocasión de la intervención austríaca en la Romagna volvió a despertarse la antigua rivalidad entre los dos Estados a causa de la supremacía en Italia. Esta rivalidad dio lugar a que fuera convocada en Roma una conferencia internacional, en la que los

1. Bolonia fue ocupada el 21 de marzo, y el último baluarte, Ancona, capituló el 26 del mismo mes.

delegados de Inglaterra, Rusia, Prusia, Austria y Francia, no obstante sus divergencias de opiniones —que Bernetti trató de explotar hábilmente— elaboraron conjuntamente un memorándum que el 21 de mayo fue presentado al secretario de Estado[2]. Este documento proponía una serie de reformas que se estimaban absolutamente necesarias para dar un fundamento sólido al régimen romano, «como lo exigía el interés europeo»: en particular, la nueva puesta en vigor del *motu proprio* de 1816, abrogado en parte por León XII, «la admisión general de los seglares en los departamentos administrativos y judiciales y la introducción del sistema electivo a nivel municipal y provincial».

El papa se sintió dolido por esta injerencia de las potencias en los asuntos internos del Estado romano y además estimaba, juntamente con la mayoría de sus consejeros, comenzando por Bernetti, que el programa propuesto era demasiado liberal. Así el edicto de 5 de julio se limitó a introducir algunas modificaciones sin importancia en la administración de las provincias y de los municipios[3], lo cual suscitó profunda decepción. Poco después de que las tropas austríacas evacuaran, el 15 de julio, el Estado de la Iglesia, se produjeron nuevos desórdenes en la Romagna. En otoño cuatro edictos hicieron algunas concesiones a los romagnolos[4].

Como tampoco aprovechara esta deferencia, la corte pontificia decidió intervenir enérgicamente a fondo: a principios de diciembre el cardenal Albani fue nombrado comisario especial para las cuatro legaciones[5]. Ahora bien, el brutal proceder de sus tropas en Forlí desencadenó un levantamiento general. Con objeto de sofocarlo, pidió el cardenal —sin consultar al papa— la ayuda de los austríacos, que de nuevo marcharon sobre la Romagna (28 de enero de 1832). Esta vez, sin embargo, reaccionó sin demora Francia, que quería absolutamente impedir que el Estado de la Iglesia se convirtiera en protectorado austríaco,

---

2 Texto en F.A. GUALTERIO, l.c., I, 277-279 (mejor que en BASTGEN, I, 91-92).

3. A.M. BERNASCONI, *Acta Gregorii Papae XVI*, IV, Roma 1904, 25-31.

4. Edictos de 5 y 31 de octubre y de 5 a 15 de noviembre de 1831 (ibid. IV, 42, 53. 74, 117).

5. L. Pásztor ha demostrado claramente que los historiadores han exagerado mucho el antagonismo que debió de existir entre Albani y Bernetti. Bernetti contó con el prestigio de que gozaba Albani en Viena, para salvar la independencia del gobierno romano.

y ocupó Ancona. La corte pontificia, no obstante su indignación, compartida por las cancillerías de los Estados europeos, hubo de resignarse y aceptar que se mantuviera la ocupación francesa hasta que Austria desalojara las legaciones. De hecho esto se efectuó sólo en 1838, no obstante todos los esfuerzos de Bernetti, que si bien contaba con el influjo conservador de Austria en Italia, tenía, sin embargo, gran empeño en que el Estado de la Iglesia no cayera, como los ducados italianos, bajo la tutela austríaca[6].

Con la protección de las bayonetas extranjeras, el gobierno pontificio procedió enérgicamente contra los fautores de la rebelión. Luego, sin embargo, volvió a hallarse ante el problema de las reformas. Éstas fueron exigidas no sólo por los gobiernos liberales de Francia e Inglaterra, sino también —en otra perspectiva— incluso por Metternich, que era un conservador ilustrado y realista. Compartía la hostilidad de Gregorio XVI y de sus asesores contra todo lo que tuviera visos de régimen constitucional y estimaba necesario, en interés de Austria, el mantenimiento de un sistema absolutista de gobierno en los Estados italianos, aunque consideraba que se imponían urgentes modificaciones, contra el parecer de los círculos reaccionarios en Viena y en la curia, si se quería poner fin a la agitación endémica en Italia central. Según su parecer, tal agitación tenía en gran parte sus raíces en la incapacidad de la administración romana. Por esta razón juzgaba absolutamente necesario «tomar la iniciativa de mejoras apropiadas para satisfacer las justificadas reclamaciones de la población, y de organizar el poder del Estado de tal forma que, en caso de peligro, pudiera contarse con él». Así, en febrero de 1832 envió a Bolonia al consejero áulico G. Sebregondi para asesorar al cardenal Albani, encargado de restablecer el orden en la Romagna.

Sin embargo, el delegado austríaco no pudo obtener nada del anciano cardenal, quien nada quería cambiar en las condiciones reinantes. En cambio, Gregorio XVI lo invitó espontáneamente

---

6. Bernetti, en la esperanza de no tener que contar ya con ayuda extranjera para el mantenimiento del orden público, después de intentar en vano reorganizar el ejército regular, tuvo la idea de formar milicias locales con voluntarios: los *centurioni*. Su proceder arbitrario al servicio de la contrarrevolución dio lugar a numerosas quejas justificadas (cf. E. MORELLI, *La politica estera di T. Bernetti* 148-154).

a Roma, donde luego fue durante tres años el instrumento principal de la tentativa de reorganizar el Estado de la Iglesia. Sin embargo, de tal manera trabajó entre bastidores, que su acción permaneció prácticamente ignorada hasta las investigaciones de E. Morelli y de N. Nada.

Gregorio XVI y Bernetti eran enemigos radicales de reformas políticas que permitieran a la población participar en el gobierno del Estado, y se negaban a confiar a seglares puestos de importancia, pero, con todo, deseaban sinceramente mejoras en el plano de la administración y de las finanzas. Así se adoptaron diversas medidas, cuya importancia se ha exagerado por los defensores de la santa sede, pero que en realidad fueron provechosas. Si bien Sebregondi no pudo sanear totalmente la catastrófica situación financiera, logró por lo menos eliminar parte del déficit presupuestario. Ahora bien, un grupo de la curia oponía una resistencia pasiva a los empeños de Sebregondi, por lo cual éste sólo pudo realizar parte de su primitivo programa. Con todo, en los primeros años del pontificado no se halló solo Sebregondi, con sus ideas de reforma. Así (contrariamente a la opinión de N. Nada), Sebregondi no tuvo prácticamente nada que ver en la reforma de la secretaría de Estado, que en febrero de 1833 fue dividida en dos secciones, una para la administración interna y otra para las relaciones extranjeras, y encargadas a dos cardenales diferentes. En efecto, este plan, que sin duda alguna debe considerarse como «el primer paso para una reforma más importante», fue elaborado por Brignole y luego por el cardenal Bernetti y su corte[7].

Los planes de reforma desarrollados por iniciativa de Metternich consiguieron en definitiva, por muchas razones, sólo resultados muy limitados. En efecto, no bastaba con dar órdenes, si luego éstas no se efectuaban, y que por razón de la morosidad de la burocracia y de la falta de apoyo a los planes por la sociedad romana, se quedaban en letra muerta. A esto se añadía que las reformas eran especialmente difíciles en un país, en que la economía estaba basada en una agricultura atrasada y en un artesanado mal adaptado a las nuevas condiciones de la produc-

7. L. PÁSZTOR, *La riforma della Segreteria di Stato di Gregorio XVI*, «La Bibliofilia» 60 (Florencia 1958) 285-305.

ción, y que sólo disponía de una industria primitiva y de una red de comunicaciones absolutamente insuficiente. Sobre todo era anacrónico, en un país que contaba con tres millones de habitantes, seguir excluyendo a los seglares de la dirección de los asuntos del Estado. Bernetti —como ya anteriormente Consalvi— sólo estaba de acuerdo con reformas que no desbordaran el despotismo paternalista del siglo XVIII, y esto, a pesar de que, desde 1830, prácticamente en toda Europa las tentativas de restauración total se habían estrellado contra la creciente mentalidad liberal.

Sin embargo, aun este tímido reformismo, ya plenamente superado, era todavía demasiado progresista para la mayoría de los *zelanti*. De modo que éstos acogieron con satisfacción, en 1836, la substitución de Bernetti por Lambruschini. Cierto que él no era, como ya se ha mostrado más arriba, un ciego reaccionario, y no sólo se esforzaba por mitigar con contramedidas la represión policial, sino que además en diferentes asuntos adoptó medidas provechosas, como, por ejemplo, en la instrucción del pueblo [8] y en la construcción de vías de comunicación. Es también exagerado presentarlo como totalmente sumiso a Austria [9]. Pero la corrupción dominaba el entero espíritu del sistema. La política del secretario de Estado consistía ciertamente sólo en reservar los puestos y privilegios importantes a los partidarios del gobierno. Esto exasperaba naturalmente al partido liberal, al que no costó trabajo estigmatizar ante la opinión progresista de Europa lo atrasado de ciertas decisiones, como, por ejemplo, la negativa de Gregorio XVI a introducir el ferrocarril en sus Estados [10]. Es significativo que la mayoría de los miembros del comité de refugiados italianos revolucionarios, constituido en el extranjero, procedieran del Estado de la Iglesia.

Desde 1843 se multiplicaron las insurrecciones locales, y a principios del año siguiente el representante de los Países Bajos

---

8. FORMIGGINI-SANTAMARIA, *L'istruzione popolare nello Stato pontificio 1824-1870*, Roma 1909. Mucho menos abierto se mostró en cambio en el plano de la escuela media y de las escuelas superiores. Cf. M.A. GIAMPAOLO, RStRis 18 (1931) 124-130

9. Cf., por ejemplo, M.A. GIAMPAOLO, ibid 137-139.

10. La negativa se debió —aunque se ha negado con intenciones apologéticas— a razones fundamentalmente políticas, como lo ha demostrado P. NEGRI en *Gregorio XVI e le ferrovie*, «Rassegna degli Archivi di Stato» 28 (1968) 103-126. Cf. también C DE BIASE, *Il problema delle ferrovie nel Risorgimento*, Módena 1940.

en Roma escribía que todas las clases de la población «se rebelaban bajo el yugo de su tiempo y suspiraban por romperlo»[11]. Los tribunales militares especiales estaban reunidos permanentemente y millares de personas eran perseguidas, desterradas o condenadas por razón de sus opiniones políticas. Sin embargo, tales medidas de opresión no lograron restablecer la tranquilidad. Mientras que en otoño de 1845 el abogado boloñés Galetti distribuía circulares, en las que, bajo el lema «libertad, orden, unidad», se incitaba a los *hermanos* de la Romagna a asesinar a los funcionarios y a saquear las iglesias, un grupo de insurrectos llegados de San Marino se apoderaron de la ciudad de Rímini y propagaban por millares ejemplares un *Manifiesto de la población del Estado romano a los príncipes y pueblos de Europa*[12], que L.C. Farini había formulado con gran habilidad. Las reformas propuestas eran muy moderadas y hasta quedaban por debajo del memorándum de 1831. Lambruschini, sin embargo, en su respuesta[13] se refirió a las «declaraciones criminales de una facción embrutecida», con lo cual mostró la profundidad del foso que separaba al gobierno pontificio de las aspiraciones de una parte considerable de la burguesía de su Estado fuera de la ciudad de Roma.

La explosión de júbilo que desencadenó la noticia de la muerte del papa el 1 de junio de 1846 da una idea del odio que se había acumulado en diferentes círculos contra el papa y contra el sistema de gobierno por él personificado. Por lo demás, se había agudizado enormemente el descontento por la actitud totalmente negativa de Gregorio XVI y de su secretario de Estado frente a los empeños de los patriotas italianos para liberar a la península de las intromisiones austríacas, y frente a las manifestaciones del sentimiento nacional que desde hacía un decenio habían pululado pujantemente en todos los estratos de la población, comprendida una parte del clero.

---

11. Citado por A.M. GHISALBERTI, *Cospirazioni del Risorgimento*, Palermo 1938, 8-11.

12. Texto en F.A. GUALTERIO, l.c., II, 359-369. Cf. P ZAMA, «Studi romagnoli» 2 (1951) 373-387.

13. Reproducido en G. MARGOTTI, *Le vittorie della Chiesa*, Milán 1857, 490ss.

Los católicos y el problema de la unidad italiana

BIBLIOGRAFÍA: A.M. GHISALBERTI, *Il movimento nazionale del 1831 alla vigilia della prima guerra d'independenza d'Italia*, III, pub. por N. VALERI, Turín 21965, 533-712; JEMOLO 19-36; W. MATURI, EnI XXIX, 437-439; A. ANZILOTTI, *La funzione storica del giobertismo*, Florencia 1923; S.A. KÄHLER, *Über zwei italienische Programmschriften zur Neuordnung Italiens und Europas von 1843*, «NAG, Phil.-Hist. Kl.» (1944) 33-62; A.M. GHISALBERTI, *Reazioni cattoliche alle Speranze d'Italia*, AstIt 112 (1954) 195-216; A. LUZIO, *La massoneria e il Risorgimento*, I, Bolonia 1925; G. AMBROSETTI, *Illuminismo e tradizione cattolica nei concetti del Risorgimento*, en *I cattolici e il Risorgimento*, Roma 1963, 35-49; L. BULFERETTI, *Albori del Risorgimento fra illuminismo e diritto naturale cristiano*, BStBiS 19 (1947) 55-75; D. MASSÈ, *Il caso di coscienza del Risorgimento italiano*, Alba 1946; id., *Cattolici e Risorgimento*, Roma 1961; M. APOLLONIO, *La letteratura d'ispirazione cattolica e il Risorgimento*, «Vita e Pensiero» 42 (1959) 918-932; A. MANNO, *L'Opinione religiosa e conservatrice in Italia del 1830 al 1850*, Turín 1912; P. TREVES, *L'idea di Roma e la cultura italiana del sec. XIX*, Milán - Nápoles 1962.

La conciencia nacional, despertada en Italia a mediados del siglo XVIII, había ido haciendo cada vez mayores progresos y hasta se había demostrado ya muy viva en una minoría jacobina cuando la invasión francesa había derribado las dinastías de entonces. Esta conciencia nacional había sido avivada tanto por el principio revolucionario del derecho de los pueblos a la libre autodeterminación, como por las experiencias concretas en el reino de Italia.

Después del año 1815 se había mantenido viva la aspiración, con frecuencia bastante vaga, a una unificación de la península liberada del yugo austríaco antiliberal, sobre todo en los jóvenes procedentes de círculos burgueses, que añoraban la Italia de Napoleón, aunque también en una parte del público instruido, que se nutría de los recuerdos de la grandeza de Roma o también de los de la resistencia de las ciudades lombardas contra los emperadores germánicos. También la gran masa había sido captada —en la atmósfera romántica que promovía recuerdos históricos— por el movimiento del *Risorgimento*, sobre todo gracias a algunas obras literarias de gran éxito, y en particular por el libro de Silvio Pellico, *Le mie prigioni*, sobre los horrores de

su prisión, que constituye una tremenda requisitoria contra los métodos de la policía austríaca.

Los desórdenes de 1830-31 multiplicaron todavía más el número de los patriotas de una Italia total, debido a que tras la nueva intervención austríaca había aparecido claro que los empeños constitucionales y liberales sólo podían realizarse mediante la formación de un frente común de todos los italianos. En los años siguientes, los congresos científicos periódicos celebrados en las capitales italianas contribuyeron en parte a quebrantar el *campanilismo*, poniendo en primer plano las cuestiones nacionales [14]. El desarrollo económico, ratificado con la construcción de las vías férreas, actuó también en este sentido. Al principio hubo entre los *carbonari* católicos convencidos e incluso sacerdotes y religiosos, a menudo con tradición jansenista [15]. Sin embargo, entre 1830 y 1840, la aspiración a la unificación de toda Italia fue sostenida sobre todo por hombres de actitud hostil a la Iglesia, sea porque veían en el papa —soberano secular dócilmente sumiso a Austria— el principal obstáculo para realizar la unificación, o porque, bajo el influjo de la francmasonería, consideraban la libertad incompatible con la religión y veían en los sacerdotes los principales defensores de una sociedad autoritaria, polo opuesto de su aspiración a la soberanía del pueblo, o, finalmente, porque estaban comprometidos con el programa de Mazzini, que en 1831 había fundado la *Giovine Italia*. Este programa exigía la liberación de todos los dogmas y de todas las Iglesias, a fin de que, bajo la divisa de *Dio e Popolo* surgiera una religión de la humanidad, cuyo entusiástico profeta era Mazzini, y se realizara la democracia en la fraternidad universal.

El empleo sistemático de la fuerza por las sociedades secretas y el carácter radical del programa de Mazzini, que apuntaba a substituir a los legítimos soberanos por una república democrática, aumentaron todavía más los recelos de muchos católicos y explican la reacción casi totalmente negativa de la jerarquía

---

14. Lambruschini se daba perfectamente cuenta del alcance de estos congresos y se negó a autorizarlos en Roma. Sobre la importancia de estos congresos, cf. F. Bartocini - S. Verdini, *Sui congressi degli scienzati*, Roma 1952.

15. Cf. M. Vaussard, *Jansénisme et gallicanisme aux origines religieuses du Risorgimento*, París 1959, 101-136. Sobre los sacerdotes *carbonari* en el reino de Nápoles, cf. A. De Santis, «Archivi» 2.ª serie, 25 (1958) 13-28.

ante el movimiento nacional, tal como se les presentaba en concreto. Sin embargo, hacia el año 1840 las cosas tomaron una nueva orientación bajo el influjo de intelectuales que profesaban un cristianismo un tanto difuso, aunque auténticamente religioso y estaban convencidos de que la fidelidad al catolicismo representaba la primerísima tradición nacional. Consiguientemente, trataban de realizar la unidad de su patria, no contra la Iglesia, sino con el apoyo de ésta. Este movimiento del neogüelfismo reemplazó la antítesis con que las izquierdas revolucionarias contraponían como factores hostiles entre sí el *Risorgimento* y el catolicismo, Italia y el papado, por la convergencia, la alianza e incluso la homogeneidad.

El neogüelfismo partía de la convicción de que la asociación de los sentimientos religiosos y de los patrióticos constituiría una poderosa palanca nacional, como había demostrado el ejemplo de la resistencia española a Napoleón y en fecha más reciente la liberación de Grecia del yugo otomano, o también la emancipación de Bélgica del «dominio protestante holandés». Ya algunos años antes había intentado Manzoni despertar el sentimiento nacional con una llamada al sentimiento religioso, atrayendo además la atención hacia el papel de protector que había desempeñado el papa en tiempos de la dominación longobarda, cuando tras la caída del imperio romano había constituido para Italia el único foco de convergencia. Paralelamente a esto, una escuela histórica, mediante reconstrucciones — científicamente discutibles — trató de hacer valer de nuevo las tradiciones del güelfismo nacional, con el recuerdo de la resistencia contra los emperadores Hohenstaufen. Entre otros, el napolitano G. Troya (1782-1858) compuso una obra gigantesca para demostrar que el papa, que en la edad media había representado a Italia en su resistencia contra los bárbaros que irrumpían de allende los Alpes, también ahora debía representarla para librarla de sus manos.

Fue sin embargo Tommaseo [16], que desde 1833 estaba exilado en Francia, quien por primera vez, en su obra *Dell'Italia* (1835), destacó la idea de que el papado debía ponerse a la ca-

16. Sobre Niccolò Tommaseo (1802-1874), poeta, filólogo y ensayista, véase R. Ciampini, *Vita di Niccolò Tommaseo*, Florencia 1945; M.L. Astaldi, *Tommaseo come era*, Florencia 1966.

beza del renacimiento de Italia. En su obra exigía la expulsión de los austríacos de la península y una Italia unida, y proclamaba su creencia sobre la unión entre el cristianismo y la libertad. Con todo, el verdadero iniciador y jefe espiritual del neogüelfismo fue Gioberti[17], sacerdote piamontés, que a causa de sus simpatías por Mazzini, abiertamente proclamadas, había sido desterrado a Bruselas, aunque luego había roto con los adeptos de Mazzini. La razón de esta ruptura fue la esterilidad de su agitación y su inconsistencia ideológica, que les impedía infundir a los italianos una mentalidad constructiva. Tras una crisis, en la que había vacilado entre el escepticismo y el panteísmo, volvió a recobrar una actitud más próxima al catolicismo y en 1843 publicó una obra gruesa e indigesta *Del primato morale e civile degli italiani*, cuyo eco se comparó con el de la obra de Fichte *Reden an die deutsche Nation*. Después de ensalzar en este libro el genio de Italia y de recordar su aportación al patrimonio cultural de la humanidad, proclamaba que la resurrección de la patria, de la que formaban parte la libertad, la unidad e independencia nacional, debía servirse —en un liberalismo moderado— de la alianza entre las aspiraciones modernas y las instituciones existentes, es decir, la monarquía y el catolicismo. En esta perspectiva preconizaba la unión de Italia en una federación de Estados con el papa como presidente y árbitro.

Como suele suceder casi siempre en tales casos, estas ideas no eran completamente nuevas; algunas de ellas las había expresado ya mucho antes Rosmini[18]. Sin embargo, nunca habían sido presentadas estas consideraciones con la elocuencia con que las expresaba Gioberti, ni se había exaltado con tanta fuerza el valor

---

17. Vincenzo Gioberti (1801-52) fue profesor en la facultad teológica de Turín y capellán de la corte de 1825 a 1833, aunque estaba en estrecho contacto con los movimientos de inspiración liberal y revolucionaria; en 1848-49 fue presidente del gobierno piamontés. Véase A. Bruers, *Gioberti*, Roma 1924 (bibliografía hasta 1923); A. Anzilotti, *Gioberti*, Milán 1922 (fundamental); U. Padovani, *Vincenzo Gioberti ed il cattolicismo*, Milán 1927; R. Rinaldi, *Gioberti e il problema religioso del Risorgimento*, Florencia 1929; T. Vecchietti, *Il pensiero politico di Vincenzo Gioberti*, Milán 1941; A. Omodeo, *Vincenzo Gioberti e la sua evoluzione politica*, Turín 1941; G. Bonafede, *Gioberti e la critica*, Palermo 1950. Obras: *Opere complete*, 35 vols., Nápoles 1877-1937; nueva edición crítica, Roma-Milán 1938ss; *Epistolario*, 11 vols., Florencia 1927-37.

18. Cf. C. Callovini, *Il primato del neoguelfismo rosminiano*, en *Atti del Congresso internazionale di filosofia A. Rosmini*, I, Florencia 1957, 481-495. A. Anzilotti, *Gioberti* 242, había escrito ya: *Rosmini appare più neoguelfo del Gioberti stesso*. Sobre Rosmini y el *Risorgimento*, v. infra p. 511-516 y nota 42.

político y práctico del catolicismo y de su sostén principal, el papado, como fuente espiritual del renacimiento nacional. Naturalmente, la obra no gozó del aplauso de los círculos liberales anticlericales; éstos no hallaron dificultad en contraponer al papa ideal de Gioberti la realidad de Roma bajo Gregorio XVI. Los círculos católicos tradicionalistas criticaron a su vez el libro porque se sentían preocupados por sus perspectivas tan abiertas hacia innovaciones, así como por sus anhelos de reforma. Por esta razón Lambruschini prohibió inmediatamente la propagación del libro en el Estado de la Iglesia.

No obstante, la obra halló tan favorable acogida por parte de numerosos católicos y de gran parte del clero, comprendido algún cardenal[19], que inmediatamente después de su publicación pudo escribirse: «La idea de la unidad italiana se llamaba hasta ahora Mazzini, ahora se llama Gioberti» (de Boni). Este gigantesco éxito era especialmente sorprendente por cuanto la obra era de difícil lectura; sin embargo, demostró que su contenido respondía a una mentalidad bastante generalizada: se suspiraba por armonizar la que hasta entonces parecía inconciliable: la adhesión a la religión de los antepasados y el ansia de renovación política, el sentimiento nacional y la aversión a la violencia revolucionaria. La historiografía marxista ha explicado el éxito del programa neogüelfista por una equívoca reacción de clases, por cuanto que la nobleza retrógrada habría visto en el papa el guardián de la jerarquía feudal, mientras que la burguesía poseyente habría vinculado sus intereses a una monarquía moderada, que en nombre de los derechos cristianos de la personalidad garantizaría lo esencial de los principios de la revolución de 1789, a saber, la libertad y la propiedad[20]. En todo caso el neogüelfismo —sea por las razones que fuera— gozó durante algunos años de un éxito considerable, que persistió todavía aun cuando Gioberti, en los *Prolegomeni al Primato* (1845), puso un amortiguador a su confianza en un papa de reforma y dirigió la atención hacia los influjos reaccionarios en la Iglesia, principalmente hacia la Compañía de Jesús.

---

19. Es sabido, sobre todo, que la obra hizo profunda impresión en el futuro papa Pío IX, entonces obispo de Imola, en la Romagna.

20. Cf. L. BULFERETTI, *Il Neoguelfismo*, «Quaderni di Rinascita» I, Roma 1948.

Las ideas propagadas por Gioberti fueron adoptadas con algunas variaciones por diferentes escritores católicos. En general, éstos veían sólo en el mantenimiento del poder temporal del papa la garantía del libre ejercicio de su función espiritual, aunque opinaban que este principio se podía armonizar con modificaciones más o menos profundas en el estatuto del Estado de la Iglesia, dentro de una Italia federal. El noble piamontés Cesare Balbo[21], en su obra *Speranze d'Italia*, publicada en 1844 y dedicada a Gioberti, que gozó igualmente de gran éxito, se ocupaba, no tanto de la situación futura del papa, como de las perspectivas diplomáticas de Europa, que hacían esperar una pronta evacuación de la península por los austríacos. En cambio, la cuestión de la adaptación del poder temporal del papa a las realidades políticas del siglo XIX ocupó el centro de cuatro libros que aparecieron en los primeros meses del año 1846, tres en el extranjero y el cuarto clandestinamente. El lombardo Torelli[22], en sus *Pensieri sull'Italia* proponía la división de la Italia liberada de los austríacos en tres reinos: Saboya, Italia Central y Nápoles, mientras que Roma, como sede del papa, sería una ciudad libre. Durando[23], en su obra *Della nazionalità italiana*, desarrollaba el plan, según el cual el papa debería ser substraído al influjo de las diferentes potencias europeas, tan perjudicial para su libertad de cabeza suprema de la Iglesia, y sólo conservaría Roma y Civitavecchia, mientras que el resto de sus Estados pasaría a los reyes de Piamonte y de Nápoles, los cuales eran invitados a reemplazar el sistema absolutista por instituciones parlamentarias.

El toscano Galeotti[24], uno de los mejores publicistas católicos liberales de aquel tiempo, en su obra *Della soveranità e del*

---

21. Cesare Balbo (1789-1853) procedía de una familia de sentimientos liberales y compuso diversas obras de historia del arte y de la filosofía, antes de dedicarse a la política activa a partir de los acontecimientos de 1848. Cf. DBI v, 395-405 (bibliografía) y N. Valeri, *Cesare Balbo. Pagine scelte precedute da un saggio*, Milán 1960.

22. Sobre Luigi Torelli (1810-67), aristócrata y hombre de ciencia, véase A. Monti, *Il conte Luigi Torelli*, Milán 1931, y E. Morelli, RStRis 36 (1949) 3-25.

23. Sobre Giacomo Durando (1807-94), exilado tras los acontecimientos de 1831, soldado, y desde 1848 político muy activo, véase N. Nada, BStBiS 60 (1962) 147-160, y P.M. Toesca, *Italia e cattolicesimo nel pensiero di Giacomo Durando*, «Il Saggiatore» 3 (1953).

24. Sobre Leopoldo Galeotti (1813-84), véase G. Calamari, *Leopoldo Galeotti e il moderatismo toscano*, Módena 1935.

governo temporale dei Papi, tras una severa crítica de la dirección del Estado de la Iglesia, llegaba a la conclusión de que la solución consistiría en una vuelta a las condiciones de la edad media: una soberanía nominal del papa sobre municipios que gozaran de sus plenas libertades locales. Massimo d'Azeglio[25], uno de los pocos aristócratas piamonteses que sostenían con pasión la idea de la unidad de Italia, en su escrito *Degli ultimi casi di Romagna*, cerraba su requisitoria contra las medidas persecutorias tras la cuestión de Rímini con el retrato entusiástico de un papa liberal de reforma, que en breve esperaba ver elevado al solio de Pedro como sucesor de Gregorio XVI.

Hay que observar que en todos estos neogüelfos se daban la mano las aspiraciones nacionales y unitarias con la voluntad de crear instituciones liberales. Ambos puntos de vista estaban íntimamente entrelazados desde el alborear del movimiento del *Risorgimento*. Esto explica, en gran parte, los recelos y la abierta hostilidad que con frecuencia mostraron hacia este movimiento numerosos religiosos, sobre todo jesuitas, y la mayor parte de la jerarquía[26]. No podía permitirse este intento de *catolicizar la revolución*, que hacía recordar a Lamennais. En realidad, el éxito que lograron los neogüelfos en una parte considerable del mundo católico italiano en vísperas del pontificado de Pío IX, probó sobradamente que también en Italia —aunque en formas fundamentalmente diferentes de las de otros países de Europa— se había formado una corriente católica liberal, no obstante las condiciones políticas y sociales mucho menos favorables.

---

25. Massimo Taparelli d'Azeglio (1798-1866) era hijo de uno de los más destacados representantes del catolicismo piamontés bajo la restauración, pintor y novelista en su juventud, y luego activo en la política constitucional muy moderada. Sobre él: N. VACCALUZZO, *Massimo d'Azeglio*, Roma ²1930; A.M. GHISALBERTI, *Massimo d'Azeglio, un moderato realizzatore*, Roma 1953; DBI IV, 746-752 (bibliografía).

26. Para ser justos hay que añadir que la resistencia de algunos jesuitas contra el programa neogüelfo tenía otras razones que el temor de las reformas liberales. Así CURCI, en sus *Fatti ed argomenti in risposta alle molte parole di V. Gioberti* (1845), declaraba que los hombres de Iglesia no deberían ocuparse de problemas políticos, sino limitarse a ser apóstoles del Evangelio. Sobre la crítica de Taparelli d'Azeglio a los fanfarrones del patriotismo, véase JEMOLO 34, notas 1 y 2.

La múltiple variedad del liberalismo católico en Italia

BIBLIOGRAFÍA: Este tema se toca en las publicaciones sobre los orígenes del *Risorgimento* y en los numerosos estudios consagrados a los diferentes jefes: Manzoni (v. p. 377), G. Capponi (v. p. 511, nota 38), R. Lambruschini (ibid. nota 39), A. Rosmini (v. p. 512, nota 42), V. Gioberti (v. p. 503, nota 17), G. Ventura (v. p. 376 y p. 519, nota 49), etc. Para una orientación general cf. A.C. JEMOLO, en *Relazioni del X Congreso internazionale di scienze storiche,* V, Florencia 1955, 325-331, 365-371; id., *Il cattolicesimo liberale dal 1815 al 1848,* RStT 4 (1958) 239-250; E. ARTOM, *Il problema politico dei cattolici italiani nel XIX sec.*, ibid. 215-237; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il cattolicesimo liberale ed il movimento neoguelfo in Italia,* en *Nuove Questioni di storia del Risorgimento,* I, Milán 1961, 565-588; L. SALVATORELLI, *Il problema religioso nel Risorgimento,* RStRis 43 (1956) 193-216; id., *Il pensiero politico italiano del 1700 al 1870,* Bari [3]1943, 187-221, 259-290; además, F. DE SANCTIS, *Opere,* pub. por C. MUSCETTA - G. CANDELORO, XI, Turín 1953; A. ANZILOTTI, *Dal neoguelfismo all'idea liberale,* «Nuova Rivista storica» 1 (1917) 227-256, 385-422; F. LANDOGNA, *Saggio sul cattolicesimo liberale in Italia,* Livorno 1925; P. FOSSI, *Italiani dell'Ottocento, Rosmini, Capponi, Lambruschini, Tommaseo, Manzoni,* Florencia 1941; A. PIETRA, *Storia del movimento cattolico liberale,* Milán 1947 (bibliografía). La antología de R. TISATO, *I liberali cattolici. Testi scelti e commentati,* Treviso 1959 es muy cuestionable; cf. sobre esto «Nuova Rivista storica» 44 (1960) 156-1961.

Sobre el grupo toscano: A. GAMBARO, *Riforma religiosa nel carteggio inedito di R. Lambruschini,* 2 vols., Turín 1926; P. BARBAINI, *Problemi religiosi nella vita politica-culturale del Risorgimento in Toscana,* Turín 1961, 157-215; R. MORI, *I cattolici italiani dall'800 ad oggi,* Brescia 1946, 29-47; G. GENTILE, *G. Capponi e la cultura toscana nel sec. XIX,* Florencia [3]1942; S. JACINI, *Un reformatore toscano dell'epoca del Risorgimento, il conte P. Guicciardini,* Florencia 1940; M.L. TREBILIANI, «Studium» 53 (1957) 527-540.

Si bien es corriente en la historiografía italiana hablar de *cattolici liberali* por oposición a los *intransigenti,* desde hace algunos años se ha expresado de diferentes modos la duda de que en Italia existiera en absoluto, antes de 1848, un liberalismo católico comparable con el que se desarrolló por el mismo tiempo en Francia o en Bélgica. En realidad, los católicos italianos contrariamente a los católicos franceses bajo la monarquía de julio,

o a los católicos belgas después de 1830, no se enfrentaron con la cuestión de las ventajas o inconvenientes que el régimen de las libertades constitucionales o la eventual separación de la Iglesia y el Estado pudieran tener para el apostolado católico. Pese a la agitación de una parte dinámica, si bien reducida en número de la clase burguesa e intelectual, las instituciones liberales no fueron introducidas en ningún lugar de la península antes de la gran crisis de mediados de siglo, y las relaciones entre la Iglesia y el Estado siguieron transcurriendo en el marco del *ancien régime*. Había una Iglesia de Estado privilegiada, aunque rigurosamente vigilada por el Estado. Esto queda confirmado por los diferentes concordatos y convenciones del período del pontificado de Gregorio XVI.

El 16 de abril de 1834 fue concluido entre la santa sede y Nápoles un concordato que luego se completó con la convención de 29 de agosto de 1839 [27] y que afectaba a la jurisdicción eclesiástica y al mantenimiento de la inmunidad de los eclesiásticos. Un concordato semejante sobre los privilegios jurídicos de los esclesiásticos y sobre el estatuto de los bienes de la Iglesia fue firmado por el duque de Módena el 30 de abril de 1841 [28]. También el Piamonte, primer Estado italiano que desde 1848 emprendió el camino liberal, siguió hasta este momento las vías tradicionales. El año 1836 se concluyó entre Roma y Turín un acuerdo sobre la dirección por el clero del registro civil [29]. El año 1839 fue erigida de nuevo la nunciatura de Turín, suprimida en 1753, y ello debido a los esfuerzos personales del conde Solaro della Margarita, que quería reforzar la alianza entre la Iglesia y el Estado [30]; y en 1841 fue concluido un concordato sobre la condición privilegiada del clero tocante a la jurisdicción judicial [31]. Sin duda alguna, esta convención, que se había

27. MERCATI I, 724-725. Cf. W. MATURI, «Archivio stor. per le Prov. Napoletane» 73 (1955) 319-369.

28. MERCATI I, 739-742. Fue completado el 13 de abril de 1846 y el 24 de febrero de 1851 con documentos suplementarios (ibid. 742-747). Cf. P. FORNI, RSTI 8 (1954) 356-382.

29. MERCATI I, 727-736; cf. 725-726. Véase J.A. ALBO, *Relationes inter S. Sedem et Gubernium Sardiniae 1831-46*, Roma 1940.

30. Cf. C. RICCIARDI, RSTI 10 (1956) 396-436. También L. MADARO, «Il Risorgimento italiano» 23 (1930) 515-526, y N. NADA, BstBiS 48 (1950) 119-138.

31. MERCATI I, 736-738. Cf. V. NAYMILLER, «Il Risorgimento italiano» 24 (1931) 424-441.

hecho necesaria en vista de la oposición política y de los complots, y en que habían participado incluso eclesiásticos, representaba una auténtica concesión de la santa sede a las necesidades jurídicas de un Estado que, bajo la presión de la magistratura hostil a la curia, se orientaba más y más hacia la secularización. Sin embargo, todavía se basaba en el reconocimiento del principio de una situación jurídica privilegiada del clero y por tanto, al igual que todas las demás medidas mencionadas, no se situaba en el plano liberal.

En Francia y en Bélgica la mayoría de los católicos militantes, salvo excepciones, se declaraban más o menos partidarios de la corriente católica liberal. La situación era radicalmente distinta en Italia. Aquí los católicos militantes, incluso en las provincias del norte, más captadas por las modernas corrientes de ideas, se situaban por lo regular en las filas de los contrarrevolucionarios y tradicionalistas del período precedente. Se puede incluso decir que el fracaso de los movimientos revolucionarios de 1831 había incluso agudizado el carácter reaccionario de estos *intransigenti* y reforzado su alianza con el legitimismo. Semanarios y revistas mensuales, como «La Voce della verità»[32] de Módena (1831-41), «La Voce della ragione»[33] de Pésaro (1832-35) o «La Pragmalogia»[34] de Lucca (fundada en 1828), son características de esta mentalidad.

Entre sus representantes más destacados se contaba el conde Monaldo Leopardi[35], enemigo de cualquier revolución, incluso en caso de abierta violación de la justicia por el soberano, porque, según él, nada podía justificar un mal tan grande como la rebelión contra la autoridad legítima. Incesantemente insulta a la libertad, «La más querida y fiel amiga del diablo», y muy en particular a la libertad de prensa, que, según él, hace posible «obscenidades, estupideces escandalosas de todas clases, escritos sub-

---

32. Cf. E. CLERICI, «La Nuova Antologia» 221 (1908) 646-655.

33. Cf. N. QUILICI, en *Otto Saggi*, Ferrara 1934, 256ss.

34. Cf. M. STANGHELLINI, RSTI 9 (1955) 58-69, Después de 1838, cuando Bertolozzi, partidario de Rosmini, asumió su dirección, el semanario adoptó una tendencia más abierta.

35. Sobre M. Leopardi (1776-1847), padre del poeta, redactor de la «Voce della ragione», véase M. ANGELASTRI, *M. Leopardi*, Milán 1948 (bibliografía), y L. SALVATORELLI, l.c., 191-196. Sus *Dialoghetti sulle materie correnti* (1831) fueron reeditados por A. Moravia bajo el título de *Viaggio di Pulcinella*, Roma 1945.

versivos, blasfemias contra Dios y los santos». Estos críticos católicos intransigentes impulsaban a una actitud más rígida frente a los protestantes, sobre todo en Toscana y en Piamonte [36] y tenían marcadamente por sospechosas de indiferentismo religioso todas las iniciativas que no fueran de índole estrictamente confesional, así las sociedades bíblicas e incluso ciertas iniciativas en el terreno de la enseñanza y de la actividad caritativa, porque eran una amenaza para el monoplio de la Iglesia en estas esferas. Recomendaban la enseñanza «fundamentalmente religiosa y fundamentalmente monárquica» impartida en los colegos de los jesuitas, y atacaban los ensayos de enseñanza mutua, en la que los alumnos repartidos en grupos eran instruidos por un alumno más aventajado (el monitor), pues, decían, que así se substraía a los niños al valioso yugo de la autoridad. La encarnizada campaña de largos años contra los jardines de la infancia de Aporti [37] a los que se reprochaba preparar el camino para una laicización de la enseñanza, se explica en parte por el hecho de haberse aprovechado los liberales de tales instituciones, pero ponía de manifiesto la actitud reaccionaria y recelosa contra toda innovación, que caracterizaba a gran parte del mundo católico en Italia en aquella época.

Ahora bien, no obstante aquella postura de amplísimos círculos, hubo también en Italia en dos decenios que precedieron al 1848 cierto número de católicos, a los que preocupaba seriamente el problema de la confrontación entre la fe religiosa y los empeños liberales de su tiempo. Sin embargo, no se agruparon en un movimiento unitario, lo cual hubiera sido perfectamente posible si —no obstante las múltiples diferencias— se hubiesen reunido los

---

36. Hay que reconocer que, a principios de los años treinta, diversos elementos contribuyeron a que la propaganda protestante apareciera bajo una luz especial e inquietante, en particular la irradiación que en Florencia dimanó de Vieusseux y de su *Antologia*, así como la momentánea orientación del joven duque de Lucca hacia la reforma. Cf. G. SPINI 153-210, especialmente 188, 202-206, 210, y N. NADA, «Arti della Accademia delle Scienze di Torino» 89 (1954-55) 39-115 (tocante al duque de Lucca).

37. Ferrante Aporti (1791-1858), director de las escuelas elementales en Cremona, uno de los más importantes pedagogos italianos de la primera mitad del siglo XIX, fundó a partir de 1829 jardines de la infancia para los amplios sectores populares *(asili infantili)*, que de Lombardía se extendieron primero a Toscana y luego, poco a poco, a todos los Estados italianos. El origen protestante de este método y el hecho de que en aquellas escuelas de párvulos se colocara a seglares, suscitaron una violenta reacción de los *intransigenti*. Cf. A. GAMBARO, *Ferrante Aporti e gli asili infantili nel Risorgimento*, 2 vols., Turín 1937, y *Ferrante Aporti nel primo centenario della morte*, Brescia 1962 (documentos y bibliografía).

hombres, a los que hubiesen podido aproximar cantidad de objetivos comunes, como la herencia de las doctrinas de «L'Avenir», o la utilización de las libertades constitucionales en servicio de la Iglesia. Formaron, en cambio, diferentes grupos pequeños, que apenas si tenían contacto unos con otros, en puntos importantes tenían opiniones muy diferentes y además abordaban el problema desde puntos de vista también muy diferentes.

Había espíritus independientes que planteaban la cuestión de reformar el catolicismo en sus instituciones y a veces incluso en sus dogmas, a fin de adaptarlo al proceso de las modernas corrientes de ideas. Particularmente en Toscana se agrupó en torno al marqués Gino Capponi[38] y a Raffaele Lambruschini[39] —bajo el influjo conjunto de la ilustración de la época del archiduque Leopoldo, de los jansenistas y del protestantismo suizo[40]— un círculo de *modernistas*, como se diría más tarde. Se constituían en paladines de la tolerancia y del progreso humano y deseaban que fuese restringida la extensión de los poderes de la Iglesia y que éstos fuesen espiritualizados más y más. Ahora bien, de todo corazón deseaban una reforma del catolicismo y del papado en el sentido de los principios del movimiento renovador protestante. Así, por

38. G. Capponi (1792-1876) había desarrollado sus ideas durante viajes a Alemania, a Suiza, a Bélgica y Holanda. Publicó diversas obras sobre el medioevo italiano en perspectiva romántica, aunque fue conocido sobre todo por sus trabajos pedagógicos. Cf. G. CAPPONI, *Scritti inediti preceduti da una bibliografia ragionata*, pub. por G. MACCHIA, Florencia 1957, y *Lettere di G. Capponi e di altri a lui*, pub. por A. CARRARESI, 6 vols., Florencia 1884-90. También A. GAMBARO, *La critica pedagogica di G. Capponi*, Bari 1956; G. GENTILE, l.c.; E. SESTAN, *G. Capponi storico*, «Nuova Rivista storica» (1943) 270-306.

39. R. Lambruschini (1788-1873) procedía de Génova. Después de haber desempeñado cargos eclesiásticos hasta 1817, se retiró a sus posesiones de Toscana para ocuparse de cuestiones pedagógicas y religiosas. Cf. A. GAMBARO, l.c. (fundamental); R. GENTILI, *Lambruschini. Un liberale católico dell 1800*, Florencia 1967; M. CASOTTI, *R. Lambruschini e la pedagogia italiana dell'Ottocento*, Brescia 1964; G. SOFRI, *Ricerche sulla formazione religiosa e culturale di R. Lambruschini*, «Annali della Scuola Normale di Pisa» 2.ª serie, 29 (1960) 149-189. Las obras, muy dispersas, de R. Lambruschini fueron recogidas y editadas críticamente por A. GAMBARO en *Primi scritti religiosi*, Florencia 1918, *Dell'autorità e della libertà*, Florencia 1932 (edición crítica con numerosos documentos todavía inéditos); *Scritti politici e di istruzione pubblica*, Florencia 1937; *Scritti di varia filosofia e di religione*, Florencia 1939.

40. Directamente por el ginebrino Sismondi (como lo muestra su epistolario, pub. por C. PELLEGRINI, 4 vols., Florencia 1933-54) o indirectamente a través de Vieusseux como intermediario. Cf. R. CIAMPINI, *G.P. Vieusseux. I suoi viaggi, i suoi giornali, i suoi amici*. Turín 1953; sobre esto, G. SPINI, RStRis 45 (1954) 30ss; el notable influjo de Vieusseux fue confirmado por el *Carteggio inedito N. Tommaseo - G.P. Vieusseux*, pub. por R. Ciampini - P. Ciureanu I, Roma 1956.

ejemplo, Lambruschini trazó los planes de una reforma de la Iglesia, que iban tan lejos como los de Ricci o de Degola, y propuso la dirección en común de las parroquias por un párroco elegido por los fieles y por un consistorio de seglares también electivo, que representara el contrapeso del poder eclesiástico. Ahora bien, mediante aquellos planes de reforma actuaban estos hombres contra una religión autoritaria y perseguían una interiorización del cristianismo, en el que veían una fuerza para el perfeccionamiento moral individual, más que una religión comunitaria de salvación.

Aparte de este catolicismo liberal, que se movía en los límites de la doctrina eclesiástica y a veces incluso los traspasaba y acusaba ciertas semejanzas con el protestantismo liberal contemporáneo, había también reformadores que si bien no pensaban ni mínimamente poner en cuestión el dogma católico en su formulación tridentina, perseguían, sin embargo, una cierta democratización de las instituciones eclesiásticas. Por lo regular se trataba de herederos espirituales de los jansenistas de la generación precedente, cuyos fines coincidían en este punto con ciertas tendencias liberales: eran sacerdotes o religiosos que postulaban la elección de los obispos por los fieles y una mayor independencia de los superiores eclesiásticos, o seglares, como el toscano Ricasoli[41], que juzgaban inconveniente arriesgar el mensaje del Evangelio en negociaciones concordatarias con el poder civil, por lo cual exigían la separación de la Iglesia y del Estado, y no precisamente en nombre del laicismo del Estado, sino en nombre de la trascendencia de la religión.

Un puesto especial hay que asignar al filósofo, teólogo y pensador político Rosmini[42], «quizá la más fuerte personalidad del

41. Bettino Ricasoli (1809-80), más hombre de acción que pensador, fue uno de los líderes del movimiento liberal moderado en Toscana. Durante los primeros años del reino de Italia ocupó una importante posición política (cf. ECatt x, 853-854); véase sobre todo su *Carteggio*, pub. por S. Camerani, Roma 1939ss, y los dos artículos de P. Gismondi, *Dottrina e politica ecclesiastica in Ricasoli*, RStRis 24 (1937) 1071-1113, 1256-1301, y de G. Gentile, *Bettino Ricasoli e il problema dei rapporti tra Stato e Chiesa, G. Capponi e la cultura toscana*, Florencia [3]1942.

42. Sobre Antonio Rosmini-Serbati (1797-1855) existe una riquísima bibliografía; véase p. 396. Biografía por G.B. Pagani, refundida por G. Rossi, 2 vols., Rovereto 1959; *Epistolario*, 13 vols., Casale Monferrato 1889-94. Desde el punto de vista que aquí interesa hay que mencionar especialmente: L. Bulferetti, *A. Rosmini nella Restaurazione*, Florencia 1942; P. Piovani, *La teodicea sociale di R.*, Padua 1957; sobre todo F. Traniello, *Società civile e società religiosa in R.*, Bolonia 1966; sobre esto, «Riv. di storia e lett. religiosa» 4 ([1968] 397-401, y CivCatt iii, [1967] 402-405). También *Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento (Convegno* de Turín 1961), RRosm 56 (1962)

entero catolicismo italiano del siglo XIX» (Martina), primero por la originalidad de más de una de sus tesis doctrinales, y luego por razón de la irradiación de sus ideas, sobre todo en el norte de Italia. Este joven aristócrata había sido en su juventud partidario de la restauración religiosa y política en la línea teocrática y legitimista, como la representada por de Maistre y Haller. Sin embargo, debido a un contacto más profundo con la tradición patrística y escolástica, fue evolucionando rápidamente y convenciéndose más y más de la diferencia —que en modo alguno implica separación— entre la sociedad civil y la Iglesia como comunidad esencialmente espiritual. Sin embargo, en varios puntos importantes se apartó de una perspectiva puramente liberal. Hasta el fin fue adversario de la ilustración y de los principios de la revolución francesa, aunque trató de reasumir en otro contexto sus más profundas aspiraciones, pues estaba convencido de que hay que aprender a distinguir entre «las innovaciones que destruyen y las que enriquecen los valores heredados del pasado». Así, cargó más y más el acento en los temas de la libertad de la persona humana, del derecho de las nacionalidades a desenvolverse libremente, y de la necesidad de poner el catolicismo en armonía con la cultura moderna. Así, ya hacia 1830, aparece como precursor de los neogüelfos de los años cuarenta.

A diferencia de Gioberti, que trataba de poner a la Iglesia al servicio de su ideal político y nacional, asignándole una misión en el sector mundano, a Rosmini interesaba sobre todo la libertad de la Iglesia en el desempeño de su misión apostólica y en la prosecución de su fin sobrenatural. Dado que equiparaba la independencia del papa con respecto a los gobiernos regalistas con la independencia de Italia con respecto a Austria, tuvo que exigir con los patriotas la libertad nacional como presupuesto para la libertad de la Iglesia. Por otro lado, su repudio radical de los gobiernos regalistas, que compartía con los *intransigenti* de la restauración, lo indujo —contrariamente a éstos— a alzarse contra todo

81-339 (especialmente E. PASSERIN, *La fortuna del pensiero di Rosmini nella cultura del Risorgimento* 97-109); C. CALLOVINI, *A. Rosmini come uomo del Risorgimento italiano*, Roma 1953; S. COLONNA, *L'educazione religiosa nella pedagogia di A. Rosmini*, Lecce 1963; G. FERRARESE, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28*, Milán 1967. Una buena antología en M.F. SCIACCA, *Il pensiero giuridico e politico di A. Rosmini*, Florencia 1962.

absolutismo, de cualquier clase que fuera, y a elaborar, en nombre de la tradición cultural de la Italia medieval redescubierta en la atmósfera romántica, una concepción cristiana de la política y del derecho, que se oponía igualmente al despotismo al estilo del siglo XVIII, representado por Metternich, y a la omnipotencia jacobina del Estado predicada por algunos contemporáneos que se decían liberales. Si bien Rosmini subrayaba —a diferencia de Lamennais y de Gioberti— el carácter fundamentalmente sobrenatural de la Iglesia, sin embargo, le asignaba en la sociedad civil la misión de defender y promover la verdadera libertad (que dista mucho de ser totalmente idéntica a la libertad de los liberales democráticos).

Por otro lado, Rosmini estaba profundamente convencido —y así coincidió, por otro camino, con los anhelos de reforma de los católicos liberales de Toscana— de que la libertad de la Iglesia frente a los gobiernos, que llevaba tan en el corazón y que era la única que podía facilitar a la Iglesia ser en verdad «la madre de la libertad», estaba vinculada esencialmente a una renovación interna de la comunidad eclesial. La Iglesia, subrayaba, que es una realidad sobre todo espiritual, debe alcanzar su fuerza de irradiación por medio de la verdad y de la formación de las conciencias, pero no con medidas de coerción, y en ello debe renunciar a algunos apoyos tan costosos, que con frecuencia busca en el poder del Estado. Debe además aproximarse al pueblo —otro tema de Lamennais, aunque en una perspectiva totalmente diferente— asignando a los seglares cristianos el puesto que les corresponde al lado de la jerarquía y garantizando también el mayor respeto de los derechos de las Iglesias particulares, amenazados por la centralización postridentina.

A este aspecto eclesiológico del pensamiento de Rosmini —que entonces aparecía como una innovación atrevida, aunque en el fondo es de índole tradicional— no se ha prestado, ni con mucho, la consideración que merece, y hay que reconocer a F. Traniello el gran mérito de haberlo destacado de nuevo y de haber mostrado que este aspecto es precisamente la clave que permite comprender en su debida perspectiva *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*[43].

43. Las cinco llagas de la santa Iglesia señaladas eran: el foso entre el clero y el pueblo creyente, originado en la liturgia por el empleo de la lengua latina; la insuficiente formación del clero; la excesiva dependencia del episcopado con respecto a los

Sólo en 1848 osó Rosmini publicar este diagnóstico crítico del catolicismo italiano y austríaco de su tiempo, aunque había compuesto ya la obra entre noviembre de 1832 y marzo de 1833 tras un cambio de ideas con N. Tommaseo, y ya en aquella época había expuesto repetidas veces estas ideas en conversaciones y cartas que las hacían irradiar lejos[44]. Hasta 1848 esta irradiación se restringió a cierto número de discípulos en particular, sin desarrollarse en forma de una gran corriente de pensamiento, como en el caso de Lamennais en Francia y de Gioberti en Italia hacia 1845.

El deseo de mayor libertad, que se concentraba en reformas dentro de la Iglesia y que se manifestaba, con matizaciones muy variadas, en Rosmini, Capponi, Raffaele Lambruschini y en los hombres que estaban más o menos bajo el influjo de éstos, dio al catolicismo italiano de los años 1830-1850 una fisonomía que se distinguía fundamentalmente de la del liberalismo católico de los amigos de Montalembert o del constitucionalismo de los católicos belgas. Sin embargo, también en Italia había católicos que se interesaban sobre todo por la cuestión de las libertades civiles y políticas, aunque la abordaban desde una perspectiva completamente distinta de la de sus correligionarios al norte de los Alpes. Allí se trataba por lo regular de católicos militantes, para los que la reconciliación con los sistemas de gobierno modernos y de libertad, llegados al poder en sus países a consecuencia de las revoluciones de 1830, creaba un verdadero problema, dado que en ellos la corriente liberal había sido desde fines del siglo XVIII de orientación concretamente anticlerical y a veces incluso anticristiana. Sin embargo, estos católicos al norte de los Alpes opinaban que la Iglesia ganaría más que perdería entendiéndose con este nuevo régimen, ya que tal reconciliación le permitiría defender más eficazmente sus derechos y multiplicar su irradiación apostólica a un sector de la opinión pública dirigente, que corría precisamente peligro de escapársele.

---

príncipes; la exclusión del clero inferior y de los fieles en el nombramiento de los obispos; el control de los bienes eclesiásticos por el poder civil. Una edición crítica de la obra, con una introducción que la sitúa en su marco histórico, fue publicada por C. RIVA, Brescia 1966. Sobre la inclusión en el índice, cf. G. MARTINA, RRosm 62 (1968) 384-409, 63 (1969) 24-49.

44. V., por ejemplo, G. RADICE, *Antonio Rosmini e il clero ambrosiano. Epistolario*, 3 vols., Milán 1962-64.

En Italia, en cambio, se planteaba a los católicos comprometidos en la política de reforma el quehacer de reemplazar por instituciones liberales los sistemas de gobierno absolutistas todavía dominantes. En primer lugar no se trataba para ellos de defender a la Iglesia y sus derechos, sino del triunfo del liberalismo. Por esto eran más comparables con los liberales todavía creyentes y practicantes de Francia y de Bélgica, que con los discípulos de Lamennais; por esta razón varios historiadores han propuesto designarlos como *liberali e cattolici* más bien que como *cattolici liberali*. Por lo demás, no se les planteaba dificultad alguna armonizar su fe religiosa con su opción liberal.

En efecto, el liberalismo italiano hacia 1825 no era de espíritu volteriano y en modo alguno ateo, ni siquiera en las sociedades secretas, en las que con frecuencia se prestaba juramento ante el crucifijo. Si es que aquí desempeñan algún papel influjos extranjeros, habrá que pensar más en las cortes de Cádiz que en las asambleas revolucionarias francesas. Además, precisamente en Italia, donde la exigencia de instituciones liberales se asociaba en concreto con el despertar de la conciencia nacional en el repudio de influjos extranjeros, se sabía apreciar el apoyo que en España, en el Tirol e incluso en Italia había prestado el clero a la resistencia contra la política napoleónica de conquista. Ni siquiera la postura, generalmente contrarrevolucionaria, de la jerarquía eclesiástica planteaba prácticamente un problema de conciencia a estos hombres. Muchos de ellos habían adquirido, de viejas tendencias jansenísticas, la costumbre de distinguir sistemáticamente sus convicciones religiosas de su sumisión a las autoridades eclesiásticas en terrenos no dogmáticos; las condenaciones del liberalismo por el papa no les hicieron abandonar el catolicismo más que a sus maestros la condenación pontificia del sínodo de Pistoya.

Insinuar que la mentalidad jansenista facilitara posiblemente a algunos católicos su adhesión al liberalismo no quiere decir, ni mucho menos, que en el jansenismo del siglo XVIII se haya de buscar la fuente del liberalismo católico en Italia, como supuso E. Rota. A. Jemolo ha destacado claramente la diferencia radical que —no obstante algunas peticiones paralelas— separaba a los jansenistas de quienes tenían puesta su confianza en el progreso y en la libertad. La influencia decisiva debe buscarse en las ideas de los filó-

sofos del siglo XVIII y en las innovaciones llevadas a cabo en el período del directorio. De hecho en Italia — una vez más contrastando con Francia — no había un abismo tan profundo entre los católicos democráticos de los últimos años del siglo XVIII y los católicos liberales posteriores a 1830; dado que Italia no había conocido los excesos del régimen del terror, tampoco hubo allí una reacción tan radical contra todo lo que recordara la época revolucionaria, como la hubo al norte de los Alpes.

Por lo demás, las ideas se transmitieron de manera muy diferente de una generación a otra: tanto por eclesiásticos, que en un principio habían abrigado verdaderas simpatías hacia las nuevas ideas en el momento de la invasión francesa, y no las habían olvidado totalmente en la atmósfera de la restauración, como también por antiguos jacobinos, que al principio habían adoptado una actitud decididamente anticlerical, pero ahora habían recuperado la fidelidad tradicional a la Iglesia católica, sin por ello renunciar a su entusiasmo juvenil por la libertad. Después de abandonada la fórmula revolucionaria *Libertà senza religione*, sin por ello adherirse a la fórmula *Religione senza libertà*, en el sentido de la santa alianza ahora ya eran los heraldos de la fórmula católica liberal: *Religione con libertà*.

Los *liberali e cattolici* de esta orientación, situados entre los partidarios de Mazzini, que se habían separado claramente de la Iglesia y del cristianismo, por un lado, y los católicos militantes reaccionarios, por otro, contaban sin género de duda con numerosus adeptos en los círculos intelectuales. Entre las numerosas figuras particulares, con sus múltiples matizaciones, hay que destacar a dos: Niccolò Tommaseo y Alessandro Manzoni. En Tommaseo[45] se reunían las influencias del grupo toscano, de Rosmini, y también de Lamennais; su apasionada obra *Dell'Italia* (1835) representaba un eco de la divisa de «L'Avenir»: «El cristianismo separado de la libertad será siempre insuficiente; la libertad opuesta hostilmente al cristianismo será siempre una esclava; la asociación de los dos nombres será indicio de que está próxima la paz del mundo. Sólo la bandera que lleve los dos nombres, se izará victoriosa...»

---

45. A las obras citadas en la nota 16 hay que añadir: R. CIAMPINI, *Studi e ricerche su N. Tommaseo*, Roma 1944, en particular 107-210.

La postura exacta de Manzoni con respecto al liberalismo católico es difícil de precisar[46]. Después de su conversión —que por lo demás se produjo por influjos jansenistas— descubrió en la religión la fuente de la verdadera libertad espiritual, el principio de la autonomía de la conciencia frente a los factores que quieren ejercer sobre ella presión desde fuera, y también el guía de la libertad, que la mantendrá dentro de límites razonables e impedirá que, como sucedió durante la revolución francesa, desemboque primero en la anarquía y luego en la tiranía. Este enfoque de las cosas recuerda la postura de Lamennais hacia 1826-27. Este enfoque, sin embargo, se produjo en Manzoni con total independencia del teórico francés, puesto que se inserta en el marco de una tradición nacional que trae fácilmente a la memoria aforismos como el de Savonarola: *Unus ex potissimis vitae christiane effectibus est animi libertas.* Además, en él y en todos los que comparten sus puntos de vista no se halla nada de la orientación teocrática de Lamennais en su primera época. En Manzoni no se trataba del renacimiento de la sociedad por medio de la Iglesia libre, sino del desarrollo de la personalidad gracias a la conciencia libre[47]; por esta razón declaraba él que la tentación lamennaisiana de un catolicismo político es inconciliable con la pureza de la religión.

¿Quiere esto decir que no se puede hallar en Italia ningún equivalente del catolicismo liberal como el registrado en Francia bajo la monarquía de julio? Esto sería exagerado. El Lamennais de «L'Avenir» no halló gran eco en Italia[48], y los liberales se mostraban en general excépticos frente a su esperanza de poder armonizar el liberalismo con una excesiva soberanía pontificia. Tuvo sin embargo la satisfacción de verse aprobado en Italia por algunas relevantes personalidades eclesiásticas, como el general de los servitas, Battini, el cardenal capuchino Micara, e incluso por algún teólogo romano, aun sin hablar de Ventura, general de los teati-

46. Cf. A. JEMOLO, RStT 4 (1958) 242-243. Sobre Alessandro Manzoni (1785-1873), véase p. 377 (bibliografía, p. 393 y nota 24).

47. Este punto de vista fue subrayado por P. SCOPPOLA, *Dal neoguelfismo a la democrazia cristiana,* Roma 1957, 13-14.

48. Sobre el influjo ejercido por Lamennais en Italia durante el transcurso de su fase católico-liberal, v. A GAMBARO, «Studi francesi» 1 (1958) 204-206, 211-215 (con indicación de la bibliografía más antigua). Según A. SIMON, RHE 54 (1959) 213, Lamennais habría ejercido sobre Gioberti un influjo mayor de lo que frecuentemente se supone.

nos[49]. Se podría incluso hablar de auténticos discípulos en algunos círculos menores, sobre todo en el joven clero secular y regular de Toscana[50] y de Lombardía.

En estos círculos eclesiásticos y entre algunos jóvenes seglares católicos, a los que había excitado la idea de un ultramontanismo liberal, la encíclica *Mirari vos* acabó rápidamente con el entusiasmo por las doctrinas de Lamennais. Sin embargo, las esperanzas que él había despertado explican posiblemente en cierto modo el éxito que luego, diez años más tarde, alcanzó en amplios sectores del mundo eclesiástico la corriente neogüelfa, en la que muchos vieron la posibilidad de llegar a armonizar su fidelidad al catolicismo romano con sus aspiraciones tanto patrióticas como también liberales, y ello a pesar del escepticismo de muchos liberales, que inmediatamente diagnosticaron el carácter de ilusión de este movimiento, fruto tardío del entusiasmo romántico.

Para terminar hay que mencionar también que en Italia, en vísperas del 1848, había todavía católicos cuyos principios recordaban no poco a Montalembert. Tal era, por ejemplo, el caso del jesuita Taparelli d'Azeglio, que no sólo se pronunció claramente contra el despotismo, con lo cual abandonó la teología política de la Compañía de Jesús y dio un viraje hacia la línea tomista, sino que además declaró que confiaba en que un sistema de gobierno de libertades constitucionales tendría también ventajas para la Iglesia, e hizo un llamamiento a los seglares católicos para que se organizaran con vistas a la defensa de los intereses religiosos sobre la base del derecho común[51]. Esto prueba que las ideas que habían ido madurando en otras partes se abrían poco a poco camino, llegando a penetrar hasta en los jesuitas, de los que se ha supuesto con cierta precipitación que en Italia se habían identificado siempre con la defensa del absolutismo reaccionario.

---

49. Gioacchino Ventura (1792-1861) procedía de Sicilia. Gregorio XVI le prohibió volver a presentarse en 1833 para el generalato de su orden. Bibliografía: véase p. 376; además, L. TOMEUCCI, *Libertà e religione nel pensiero di G. Ventura*, «Archivio storico messinese» 55 (1954-55) 21-62. Sobre sus relaciones con Lamennais, v. F. SALINITTI, «Salesianum» 2 (1940) 318-348. Sobre su apoyo a la revolución siciliana el año 1848, v. E. DI CARLO, «Regnum Dei» 5 (1949) 134-147 y RStRis 37 (1950) 119-124.

50. Cf., por ejemplo, C. CANNAROZZI, *I Frati Minori di Toscana e il Risorgimento*, StudFr 52 (1955) 406-412.

51. Este hecho fue sacado a la luz por G. DE ROSA, *I gesuiti in Sicilia e la rivoluzione del 48*, Roma 1963. Sobre la política religiosa de la república siciliana de 1848, cf. M. CONDORELLI, *Stato e Chiesa nella rivoluzione siciliana del 1848*, Catania 1965.

Al final de esta rápida ojeada se comprende que A. Jemolo pudiera preguntarse si la fórmula del liberalismo católico, aplicada a Italia, era algo más que una mera etiqueta, dado que las realidades designadas con ella variaban radicalmente de un caso a otro. No obstante, hay que reconocer que todos aquellos esfuerzos dispersos, a pesar de la diversidad de los puntos de vista y de las soluciones propuestas, estaban basados en una realidad común. El mismo Jemolo habló de un encuentro del *sentire cattolico* con el *sentire liberale*, mientras que Passerin d'Entrèves declaró que numerosos católicos se habían dado cuenta que, si se querían tomar en la debida consideración los problemas planteados por la sociedad moderna o, en sentido más amplio, por la cultura moderna, no era ya posible darse por satisfechos con un nuevo recurso a las soluciones tradicionales, sino que era absolutamente necesaria una adaptación más o menos radical.

Ahora bien, mientras que en los círculos católicos al norte de los Alpes estaba ya muy propagada esta convicción — lo cual no quiere decir, ni mucho menos, que gozara de aprobación en todas partes — en Italia, desde mediados del siglo, se la hallaba sólo en pequeños círculos de intelectuales, ninguno de los cuales, sin embargo, podía abrirse paso en la opinión pública.

La única excepción estuvo representada, ya al final de este período, por el neogüelfismo, aunque también en éste se trataba más del aspecto nacional que del liberal.

XX. Los países de la confederación germánica y Suiza 1830-1848

Por Rudolf Lill

Profesor de las universidades de Colonia y Roma

BIBLIOGRAFÍA: General: BRÜCK, *Geschichte* (v. antes del cap. VII), II², 274-592; L. BERGSTRÄSSER, *Studien zur Vorgeschichte der Zentrumspartei*, Tubinga 1910; BACHEM, *Zentrumspartei* (v. antes del cap. XIII) I; SCHMIDLIN PG, I, 488-492, 567-595, II 190s; LEFLON (FLICHE-MARTIN 20) 415s, 464s 465-470; SCHNABEL G, IV, 97-220; RITTER, *Kath.-soz. Bewegung* (v. antes del cap. XIII) cap. III; HUBER, *Verfassungsgeschichte* (v. antes del cap. VII) II, Stuttgart 1960, 185-265, 345-370; BIHLMEYER-TÜCHLE III¹⁷, 321,

328-335, 336s; BUCHLEIM, *Ultramontanismus und Demokratie* (v. antes del cap. XIII), 25ss, 48-55; HEYER, *Die katholische Kirche 1648-1870* (v. antes del cap. XIII), 93s, 99s, 117-122, 129; PESCH, *Kirchl.-polit. Presse* (v. ibidem), 154-194, 203-226.

Prusia: J. BACHEM, *Preussen und die katholische Kirche,* Colonia [5]1887, 56-71; J. HANSEN, *Gesch. des Rheinlandes,* I, Bonn 1922, 270-298; W. SCHULTE, *Volk und Staat. Westfalen im Vormärz und in der Revolution 1848-49,* Münster 1954; F.H. FONK, *Das staatl. Mischehenrecht in Preussen vom Allgemeinen Landrecht an,* Bielefeld 1961; B. POLL, *Preussen und die Rheinlande,* ZAGV 76 (1964); R. VIERHAUS, igual título, RhVJBll 30 (1965); LIPGENS, *Spiegel* (v. antes del cap. VII); K.-G. FABER, *Die Rheinlande zwischen Restauration und Revolution. Probleme der rhein. Geschichte 1814-1848 im Spiegel der zeitgenöss, Publizistik,* Wiesbaden 1966; A. KLEIN, *Die Personalpolitik der Hohenzollernmonarchie bei der Kölner Regierung,* Düsseldorf 1967. Conflicto de Colonia: H. SCHRÖRS, *Die Kölner Wirren. Studien zur ihrer Geschichte,* Berlín - Bonn 1927; H. BASTGEN, *Forschungen und Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI,* Paderborn 1929; id., *Die Verhandlungen zwischen dem Berliner Hof und den Heiligen Stuhl über die konfessionell gemischten Ehen,* ibidem 1936; SCHÖNIG, *Binterim* (v. antes del cap. XIII); J. GRISAR, *Die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837,* en *Misc. Hist. Pont.,* XIV, Roma 1948.

Baviera: Bibliografía sobre Munich (Görres, Ringseis), v. antes del cap. XIII, en part. la obra de R. HACKER, pero además M. DOEBERL, *Entwicklungsgeschichte Bayerns,* III, pub. por M. SPINDLER, Munich 1931, 15-31, 123s, 125-147; B. (H.) BASTGEN, *Bayern und der Heilige Stuhl* (v. antes del cap. VII), además artículos de BASTGEN en HJ 49 (1929), AkathKR 109 (1929), «Mitt. des Hist. Vereins des Pfalz» 50 (1930-32); W. MATHÄSER, *Der Ludwigs-Missionsverein in der Zeit Ludwigs I,* Munich 1939; H. GOLLWITZER, *Carl v. Abel und seine Politik 1837-47* (tesis mecanografiada), Munich 1944; M. SPINDLER, *Die politische Wendung von 1847-48 in Bayern: Bayern. Staat und Kirche, Land und Reich,* en *Gedenkschrift für Wilhelm Winkler,* Munich 1961, ahora también en SPINDLER, *Erbe und Verpflichtung,* Munich 1966; FRANZ-WILLING, *Bayerische Vatikangesandtschaft* (v. antes del cap. VII), 36-45; W.M. HAHN, *Romantik und katholische Restauration. Das Wirken des Sailerschülers und Bischofs von Regensburg Fran X. v. Schwäbl* (Misc. Bavarica Monacensia, cuad. 24), Munich 1970.

Alemania sudoccidental: Bibliografía sobre la provincia eclesiástica del Alto Rin, antes del cap. VII, en part. las obras de BRÜCK, MAAS, LAURER, GÖNNER-SESTER, HAGEN, REIDEL y HÖHLER; además O. BECHTOLD, *Der «Ruf nach Synoden» als kirchenpolitische Erscheinung im jungen Erzbistum Freiburg 1827-60* (tesis), Friburgo 1958; E. KELLER, *Das erste Freiburger Rituale von 1835,* FreibDiözArch 80 (1960). C. BAUER, *Politischer Katholizismus in Württemberg bis 1848,* Friburgo 1929; A. HAGEN, *Der Mische-*

henstreit in Württemberg 1837-55, Paderborn 1931; id., *Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus*, 3 vols., Stuttgart 1948-54; id., *Die kirchl. Aufklärung in der Diözese Rottenburg*, Stuttgart 1953; P. BLICKE, *Katholizismus, Aristokratie und Bürokratie im Württemberg des Vormärz*, HJ 88 (1968). H. BECKER, *Der nassauische Geh. Kirchenrat Joh. Ludw. Koch, ein Exponent der episkopalistischen ... Bewegung*, AMrhKG 15 (1963).

Austria: Bibliografía antes del cap. VII, en part. las obras de BEER, TOMEK, MAASS WEINZIERL-FISCHER y POTOTSCHNIG; además C. WOLFSGRUBER, *Jos. Othmar Card. Rauscher*, Friburgo 1888; M. HUSSAREK, *Die Verhandlung des Konkordates vom 18. August 1855*, AÖG 109 (1921); H. v. SRBIK, *Metternich. Der Staatsmann und der Mensch*, II, Munich 1925, reimpr. 1957, 1-45; F. ENGEL-JANOSI, *Österreich und der Vatikan 1846-1918*, I, Graz - Viena - Colonia 1958, cap. 1 y 2; WINTER, *Romantismus, Restauration und Frühliberalismus* (cf. antes del cap. XIII).

Suiza: Bibliografía antes del cap. VII, en part. las obras de GAREIS y ZORN, BÜCHI, SEEHOLZER, LAMPERT y SCHWEGLER, además W. NÄF, *Der Schweizerische Sonderbundskrieg als Vorspiel der Deutschen Revolution* (tesis), Munich 1920; H. DOMMANN, *Die Kirchenpolitik im ersten Jahrzehnt des neuen Bistums Basel*, ZSKG 22-23 (1928-29); E.J.J. MÜLLER, *Religion und Politik. Vom Sinn des «Sonderbund»-Geschehens*, «Schweizer Rundschau» 47 (1947); E.F.J. MÜLLER-BÜCHI, *Die Anfänge der kath.-konservativen Tagespresse in der Schweiz*, ZSKG 54 (1960); F. GLAUSER, *Der Kanton Solothurn und die Badener Artikel 1834-35*, «Jbb. für solothurn. Geschichte» 33-34 (1960-61); id., *Ludwig von Roll und die solothurn. Ausgleithensbewegung von 1830-31*, SZG, 12 (1962); id., *Luzern und der Zürcher Putsch von 1939*, ZSKG 57 (1963); R. FLURY, *Joh. Math. Hungerbühler... Werdegang und Wirken bis 1848*, St. Gallen 1962; E. BUCHER, *Die Gesch. des Sonderbundkrieges*, Zurich 1966; K. BÜCHI, *Die Krise der Luzerner Regeneration 1839-41*, Zurich 1967; H. RAAB, *Friedr. Leop. zu Stolberg und Karl L. v. Haller*, ZSKG 62 (1968); id., *Jos. v. Görres und die Schweiz*, HJ 89 (1969).

La revolución de julio había demostrado que todavía seguían actuando las ideas revolucionarias que se creían superadas, puso en cuestión el sistema de 1815 e hizo surgir el temor de una nueva época de crisis. Este significado general de dicha revolución influiría en la historia más que los efectos concretos, que eran muy variados en los Estados europeos; de los países a tratar aquí, Suiza resultó el más afectado (v. infra, p. 537ss). Las estructuras de la confederación germánica y de sus Estados particulares sobrevivieron a la crisis en lo substancial, aunque se produjeron efectos consecuentes de gran alcance que invadieron también el ámbito ecle-

siástico. En todas partes se vieron obligadas las fuerzas conservadoras a seguir asegurando su posición y, sobre todo en Austria, se reforzó la tendencia a la alianza entre el trono y el altar (v. infra p. 435ss). Más importante fue el hecho de que las fuerzas del movimiento liberal, las gestiones por lograr formas constitucionales y las protestas contra el Estado autoritativo recibieron un auge ininterrumpido. La tónica general cambiada afectó también al movimiento católico, que entre tanto se había fortalecido [1]. La resistencia contra la Iglesia de Estado y la exigencia de una realización radical de la igualdad de derechos, asegurada en la mayoría de las constituciones, fueron articuladas más claramente. Eventualmente se produjeron uniones restringidas entre liberales y católicos contra el enemigo común [2], y en el campo católico, todavía más que en el liberal, asomaron conatos de movimientos populares.

La curia romana, que tomó la dirección hacia 1840, al principio quedó todavía atrás. Gregorio XVI, siempre acérrimo reaccionario, había iniciado su pontificado durante la revolución de julio, que precipitó al Estado de la Iglesia, interiormente débil, en la primera crisis que ponía en peligro su existencia. Consiguientemente, el nuevo papa buscó entonces, con el mayor empeño, el apoyo en los poderes autoritarios [3]. Gregorio XVI influyó al principio en el curso de los acontecimientos en Alemania, por cuanto que, poco después del comienzo de su reinado, apareció la primera edición alemana sobre el *Triunfo de la santa sede* [4]. Éste fue uno de los escritos programáticos del movimiento de renovación y contribuyó notablemente a la consolidación ultramontana del mismo.

El hecho de aferrarse la mayoría de los gobiernos al mantenimiento del sistema absolutista de la Iglesia de Estado, agudizó considerablemente las tensiones existentes. Las minorías confesio-

---

1. Cf. cap. XIII.

2. Así en Renania, donde el liberalismo burgués abarcó a numerosos católicos activos y donde además influyó el ejemplo belga. Sobre esto último, cf. L. SCHWAHN, *Die Beziehungen der kath. Rheinlande und Belgiens in den Jahren 1830-40*, Estrasburgo 1914; H. SCHRÖRS, AHVNrh 107-108 (1923-26).

3. Cf. cap. XIX, p. 493ss.

4. La obra de CAPPELLARI, *Il trionfo della S. Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori*, que propagó el episcopado universal y la infalibilidad del papa, apareció por primera vez en Venecia en 1799. La primera edición alemana se hizo en Augsburgo en 1833. Cf. cap. XXII, p. 551 y nota 1.

nales vivían en su mayoría en regiones que los Estados habían adquirido nuevamente entre 1803 y 1815. Consiguientemente, la política eclesiástica se desplazó al contexto más amplio de la integración política de estas regiones, y en la oposición contra los nuevos poderes se asociaron con frecuencia la conciencia eclesiástica y la histórica regional. Esto tuvo lugar de la manera más marcada en la Renania venida a ser prusiana, donde en el decenio que siguió a 1830 se produjo el conflicto de Colonia, primera contienda entre el Estado y la Iglesia desde 1815. A ello dio pie la condenación romana de Hermes[5], filósofo de Bonn, así como la cuestión de los matrimonios mixtos, que afectó mucho más a la opinión pública, y que en la mayoría de los Estados que ya no eran unitarios confesionalmente fue un inconveniente para la política eclesiástica.

El arzobispo de Colonia, Spiegel[6], había llamado a Hermes a la universidad de Bonn y había hallado en él, como en varios de sus discípulos, colaboradores apropiados para la reconstrucción intelectual y organizativa de la vida eclesiástica. Tras la denuncia, hecha por adversarios rigurosamente eclesiásticos, fue examinada largamente en Roma la doctrina de Hermes y sólo después de la muerte de Spiegel fue condenada por el breve demasiado sumario de Gregorio XVI, *Dum acerbissimas*[7] (26 de septiembre de 1835). La curia se guardó de comunicar el breve a las autoridades del Estado; por eso no fue publicado regularmente, de modo que su aplicación oficial no dejó de crear dificultades. La decisión pontificia causó gran sorpresa a los hermesianos. Los nuncios de Munich y de Bruselas encargaron su propagación a adversarios de Hermes, los cuales desempeñaron su misión con el mayor celo y utilizaron el breve como arma contra el sistema de Iglesia de Estado, en lo cual prestó su apoyo la prensa católica. La intervención de los nuncios marca claramente los comienzos de un ultramontanismo invadente.

La severa disciplina tridentina relativa a los matrimonios mixtos no se había mantenido en vigor en todas partes durante el si-

---

5. Cf. cap. XV, p. 401s, y cap. XXIV, p. 590-596.

6. Cf. cap. XIII, p. 372. Sobre la destacada personalidad y la obra polifacética de Spiegel informan la biografía de LIPGENS (cf. antes del cap. VII), y SCHRÖRS, *Kölner Wirren*, cap II y III. Cf. también H. BASTGEN, RQ 39 (1931).

7. BERNASCONI, *Acta Gregorii XVI*, I, 85s; D 1618-1620.

glo XVIII. También para Prusia, cuyo gobierno impedía su aplicación, se habían otorgado mitigaciones; para Silesia Pío VI en 1777 había dejado su reglamentación al arbitrio del obispo de Breslau. Los sacerdotes se adaptaron al derecho común del país, según el cual los hijos debían ser educados en la confesión del padre, y las hijas en la de la madre; se había incluso aceptado una declaración de 1803, según la cual los hijos legítimos debían seguir por principio la confesión del padre. Antes de concluida la reorganización eclesiástica no osó el gobierno dar nuevos pasos; sin embargo, en 1825, una orden del gabinete extendió la declaración de 1803 a las provincias occidentales, donde seguía en vigor el derecho canónico matrimonial y no tenía tradición el sistema prusiano de Iglesia del Estado. La orden se hallaba en contradicción con las garantías de la propiedad eclesiástica y los privilegios reales otorgados a los titulares. Tenía la apariencia de ser una medida intencionada, llamada a facilitar la extensión del protestantismo en las provincias occidentales, pues se destinaron al oeste exclusivamente funcionarios protestantes y oficiales oriundos de Prusia; los obispos y la curia no osaron oponer ninguna resistencia, pero muchos sacerdotes, sobre todo aquellos que tenían afinidad con el movimiento de renovación, se negaron a ejecutar la orden. Su recurso a la libertad de conciencia halló también eco en algunos liberales.

Dado que el gobierno no quería renunciar a sus pretensiones ni tampoco a la bendición de la Iglesia en los matrimonios mixtos, inició nuevas negociaciones con la curia, que fueron continuadas por Chr. Karl Josias von Bunsen (1791-1860), activo sucesor de Niebuhr en el cargo de embajador en Roma[8]. Pío VIII, en el breve *Litteris altero abhinc* (25 de marzo de 1830), mostró la mayor condescendencia posible. Permitió a los párrocos que prestaran asistencia pasiva en todos los casos en que, pese a la amonestación, no se hubiese podido impedir un matrimonio mixto ni lograr la promesa de educar católicamente a los hijos. El gobierno, que deseaba más, a saber, la celebración de matrimonios solemnes y la

8. Bunsen tuvo que abandonar en 1839 el puesto romano tras el fracaso de la política prusiana sobre los matrimonios mixtos. Cf. sobre él, además de la bibliografía sobre el conflicto de Colonia, la biografía en tres tomos de F. NIPPOLD, Leipzig 1868-1969; sobre sus ideas eclesiásticas, además, L. VON RANKE, *Aus dem Briefwechsel Friedrich Wilhelms IV. mit Bunsen*, Leipzig [2]1874; F.H. REUSCH, *Briefe an Bunsen* , Leipzig 1897; W. BUSSMANN, NDB 3, 17s.

renuncia a las amonestaciones de la parte católica, denegó la aceptación oficial del breve. Ahora bien, como entonces Roma se mostraba dura, el gobierno intentó inducir a los obispos de Westfalia-Renania a interpretar de la manera más liberal posible la decisión pontificia, mediante fuertes presiones y promesas que luego no se cumplieron.

Los obispos de Münster, Paderborn y Tréveris cedieron prontamente, pero no el arzobispo de Colonia, Spiegel, de quien dependía todo y que, en todo caso, se esforzaba por lograr la independencia eclesiástica. Sólo cuando mediadores prusianos lograron convencerlo de que el papa deseaba una interpretación lo más suave posible del breve, también él se mostró deferente. Cuando luego el gobierno prusiano aceptó el breve para transmitirlo a los obispos, la curia hubo de creer que había triunfado su punto de vista. Con todo, el 19 de junio de 1834 firmaron Spiegel y Bunsen en Berlín una convención, en la que ya sólo se ponía como condición para la celebración solemne del matrimonio «la actitud religiosa de la parte católica en orden a la fidelidad para con la fe y al cumplimiento del deber en la futura educación de los hijos», y la asistencia pasiva se restringía a los casos de notoria ligereza. Los sufragáneos de Spigel se adhirieron.

El apaciguamiento esperado no se produjo. Por el contrario, se hicieron más violentas las protestas contra la política eclesiástica de Prusia, asociadas entonces con críticas a la condescendencia del arzobispo y al silencio de Roma. La policía y la censura pudieron sofocar muchas voces en Prusia, pero fuera de sus fronteras, publicistas destacados del movimiento católico, como Räss y Weiss[9], emprendieron la lucha de forma más enérgica.

A Spiegel, que murió ya en 1835, sucedió en 1836 Clemens August, barón de Droste-Vischering (1773-1845)[10]. En el círculo de Gallitzin había adquirido una hostilidad fideísta a la ciencia, vivía retirado ascéticamente y apenas si gozaba de simpatías en Colonia, entre colaboradores y subalternos, por razón de su régimen autoritario. Los pocos consejeros de quienes se fiaba procedían

---

9. Cf. cap. XIII, p. 370s.

10. Hasta ahora falta una biografía completa. La exposición más a fondo, aunque a veces demasiado crítica: SCHRÖRS, *Kölner Wirren*, cap. IV-IX. Cf. además SCHNABEL G., IV, 133-138.

de la corriente militante del movimiento católico. Como primer quehacer se impuso Droste la aniquilación del hermesianismo que le había sido siempre suspecto; quería también herir a la facultad teológica de Bonn en cuanto tal. Su meta remota era un seminario tridentino encargado de toda la enseñanza teológica. Empleó rigores, que contradecían no sólo a las leyes civiles, sino también a las eclesiásticas, con lo cual él mismo vino a meterse en un callejón sin salida. A todas luces querían Droste y todavía más sus consejeros una prueba de fuerza con el Estado, para la que les parecía haber llegado ya la hora. Desde la primavera de 1837 reasumió el arzobispo la cuestión de los matrimonios mixtos, que hasta entonces había dejado al margen y que se ofrecía como excelente objeto de lucha. La convención de Berlín, contra la que entre tanto había protestado también la curia en base a una mejor información[11], sólo quería seguir aplicándola en caso de estar en consonancia con el breve de Pío VIII.

El arzobispo no se dejó impresionar por el ultimátum prusiano, que le intimaba, o bien ceder, o bien retirarse. Entonces el gobierno recurrió a los métodos de un Estado policía autoritario y ordenó que el arzobispo fuese conducido a la fortaleza de Minden, y una notificación oficial le echó en cara deslealtad y maquinaciones revolucionarias.

El día 10 de diciembre de 1837, Gregorio XVI protestó contra el acto de violencia en la forma solemne de una alocución a los cardenales. Al mismo tiempo hizo patente el comportamiento global de Prusia en la cuestión de los matrimonios mixtos y rechazó la convención de Berlín. Mucho mayor efecto produjo Görres con su escrito polémico *Athanasius* (enero de 1838). Con él logró el genial publicista presentar a Droste como el gran paladín de la libertad de la Iglesia y hacer de su causa la causa de todos los católicos alemanes. Aparecieron después numerosos folletos, y el movimiento de la hoja parroquial recibió de ello gran impulso. El círculo de Görres fundó en 1838 las «His-

---

11. Extensas revelaciones del «Journal historique et littéraire», de Lieja (octubre 1835) habían dado ya pie a la curia para practicar ciertas gestiones. Ésta intervino todavía más firmemente una vez que el obispo de Tréveris, von Hommer († 11 de noviembre de 1836), inmediatamente antes de su muerte, se retiró de la convención e informó al papa sobre su origen y contenido. Bunsen practicó frente a las protestas romanas una táctica poco perspicaz de encubrimiento.

torisch Politische Blätter»[12], que bajo la dirección de George Phillips[13], de Guido, hijo de Görres y de Carl Ernst Jarke[14], desarrollaron la doctrina católica conservadora del Estado y de la sociedad. La polémica se dirigió también, de forma creciente, contra el protestantismo, cuya gran mayoría se había puesto del lado del gobierno prusiano; el conflicto de Colonia endureció de manera duradera los frentes.

La disputa sobre los matrimonios mixtos vino a ser el primer movimiento de masas por la libertad de la Iglesia, llevado adelante con medios modernos de publicidad, que halló respaldo en el papa y empujó al Estado prusiano hasta los límites de su poder de una forma hasta entonces desconocida. Ya pocos meses después del arresto de Droste hubo de permitir el gobierno modestas investigaciones sobre la educación católica de los hijos de matrimonios mixtos. En las provincias occidentales, inmediatamente después de la alocución pontificia se aplicó el derecho canónico matrimonial, que luego se impuso también en el este, donde sólo el príncipe obispo de Breslau, Leopold Sedlnitzky[15], favorable al sistema de Iglesia de Estado, mantuvo por el momento la práctica anterior. También fracasó una nueva ten-

---

12. F. RHEIN, *10 Jahre Hist.-Pol. Bll. 1838-48* (tesis, Bonn 1916); K.-H. LUCAS, *Joseph Edmund Jörg. Konservative Publizistik zwischen Revolution und Reichsgründung 1852-1871* (tesis), Colonia 1969); PESCH, *Kirchl.-polit. Presse* 166s. Auge del resto de la prensa católica, PESCH, l.c., 167-184, 209-219.

13. George Phillips (1804-72), historiador del derecho, canonista y publicista, católico desde 1828, fue el año 1834 profesor en Munich, el 1850 en Innsbruck, el 1851 en Viena. Su Derecho canónico (7 vols., Ratisbona 1845-72) fomentó insistentemente la propagación del concepto papalista de la Iglesia. G. VON PÖLNITZ, HZ 155 (1937); VIGENER, l.c., 99ss.

14. El jurista Carl Ernst Jarcke (cf. cap. XIII, nota 14) era desde 1832 profesor en Viena, donde fue también colaborador de Metternich en política eclesiástica (v. infra, p. 537s) F. PETERS, *Jarckes Staatsauffassung*, Berlín 1926; O. WEINBERGER, HJ 46 (1926); A. WEGENER, *Festschr. für Ernst Heinr. Rosenfeld*, Berlín 1949; O KÖHLER, StL[6], IV, 621s.

15. Leopold Sedlnitzky von Choltitz (1787-1871), en 1835 príncipe obispo por presión del gobierno, creyó servir con su condescendencia a la paz con el Estado y entre las confesiones y fue violentamente atacado por la publicística católica en la disputa sobre matrimonios mixtos. Aunque Federico Guillermo IV aprobó su proceder, en 1840, se retiró sin resistencias por requerimiento pontificio; sin duda comprendió que las cosas habían ido más allá de sus ideas progresistas. Sedlnitzky vivió en adelante en Berlín y en 1863 se hizo evangélico.

Autobiografía de Sedlnitzky, Berlín 1872; *Schles. Lebensbilder* IV, Breslau 1931; J. GOTTSCHALK, ArSKG 2 (1936), 5 (1940); W. URBAN, Varsovia 1955 (caricatura chovinista); LILL, *Beilegung der Kölner Wirren* 64-67, 102-106, etc.; H. JEDIN, *Von Sedlnitzky zu Diepenbrock*, ArSKG 29 (1971) 173-204 (cartas del vicario capitular Ritter, 1841-47).

tativa gubernamental de estabilizar en su sentido la situación por medio de la violencia, a saber, arrestando también al arzobispo de Gnesen-Posnania, Martin von Dunin (1774-1842, arzobispo desde 1830)[16]. Los polacos, casi como un solo hombre y de forma ostentativa, tomaron partido por su arzobispo, que además halló un apoyo entusiasta en toda la Alemania católica.

Un viraje radical se produjo con la elevación al trono de Federico Guillermo IV (junio de 1840). El nuevo rey estaba marcado por el romanticismo político y despreciaba el sistema de Iglesia de Estado y la burocracia. Partiendo de la creencia en una Iglesia única bajo diferentes formas confesionales, quería crear un Estado cristiano, deseaba la independencia de las Iglesias y su coordinación con el Estado y mostró hacia las formas y tradiciones específicamente católicas una comprensión desacostumbrada en Berlín[17].

En negociaciones con la curia, en las que intervinieron como mediadores Luis I de Baviera y Metternich, no tardó el rey en mostrarse ampliamente complaciente. Así la diplomacia de Gregorio XVI pudo, ya en el verano de 1841, negociar el compromiso que proporcionó a la Iglesia en Prusia mayores libertades que en todos los demás Estados alemanes y elevó considerablemente el prestigio de la sede pontificia en Alemania. En este asunto fue discreto intérprete de los deseos romanos el nuncio de Munich, Viale-Prelà, que también en otros casos acertó a extender el influjo de la Nunciatura a diócesis fuera de Baviera[18]. Prusia renunció al *placet* y a interferirse en la práctica de los matrimonios mixtos, dejó libre la correspondencia de los obispos con Roma, garantizó la libertad de las elecciones de obispos en la

---

16. En el caso de Dunin se guardaron, con todo, las formas constitucionales. El arzobispo fue desposeído de su cargo por el tribunal supremo de Posnania y condenado a reclusión en una fortaleza. B. STASIEWSKI, LThK III, 601 (bibliografía).

17. E. SCHAPER, *Die geistespolitischen Voraussetzungen der Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms IV*, Stuttgart 1938; W. BUSSMANN, *Spiegel der Geschichte*, en *Festschr. für Max Braubach*, Münster 1964; K. BORRIES, NDB 5, 563-566. Sobre la política eclesiástica del rey, v. también su correspondencia con Bunsen (v. supra, nota 8); E. FRIEDBERG, *Die Grundlagen der preuss. Kirchenpolitik unter König Friedrich Wilhelm IV.*, Leipzig 1882; LILL, l.c.

18. Michele Viale-Prelà (1798-1860), nuncio en Munich (1838-45) y Viena (1845-55, desde 1852 cardenal y pronuncio), en 1855 arzobispo de Bolonia. ENGEL-JANOSI, *Oesterreich und der Vatikan*, I, 39, 71, 117, etc.; HACKER, *Bayern und der Heilige Stuhl* 109-113, 115-129, etc.

medida estipulada en 1821, y erigió en el ministerio de culto un departamento especial para los asuntos católicos [19]. Dunin pudo reasumir su cargo; Droste, al que por su brusquedad tampoco la curia tuvo dificultad en dejar pasar a segundo plano, hubo de contentarse con una satisfacción personal.

La dirección del arzobispado de Colonia asumió como administrador (arzobispo desde 1845) al obispo de Espira, Johannes von Geissel (1796-1864) [20], procedente del círculo de Maguncia. Con gran energía aprovechó Geissel las libertades reconocidas a la Iglesia e incorporó a su plan jerárquico las energías del movimiento católico surgido desde abajo. Por medio de Viale-Prelà mantuvo estrechas relaciones con Roma, sabiendo al mismo tiempo salvaguardar bien sus propios derechos. Con la exclusión, innecesariamente dura, de los últimos hermesianos inició Geissel la uniformación interna, que le parecía tan necesaria para el enfrentamiento con los factores hostiles como la ampliación organizatoria de la Iglesia y la activación de las reservas que aún le quedaban.

Inmediatamente comenzó la organización de asociaciones católicas, obra que dejó sentir sus efectos mucho más allá de los límites de su diócesis; la fundación del *Borromäus-Verein* (= Asociación de san Carlos Borromeo) (1844) fue un comienzo muy prometedor [21]. Geissel entabló también contactos con varios otros obispos, que prepararon la unidad de acción del episcopado alemán, realizada por primera vez en 1848; ya anteriormente a la revolución logró una acción conjunta, en política eclesiástica, de los obispos de su provincia eclesiástica, que antes de 1840 había sido impedida por el gobierno. En este sentido fue apoya-

---

19. V. CONZEMIUS, *Die Briefe Aulikes an Döllinger. Ein Beitrag zur Gesch. der «Katholischen Abteilung» im preussischen Kultusministerium*, Roma - Friburgo de Brisgovia - Viena 1968.

20. *Schriften und Reden Geissels*, 4 vols., pub. por K. TH. DUMONT, Colonia 1869-1876; Biografías por J.A.F. BAUDRI, Colonia 1881, y O. PFÜLF, 2 vols, Friburgo de Brisgovia 1895-96; SCHNABEL G., IV, 75-80, 153ss, 197s, etc.; R. HAAS, NDB 6, 157s; R. LILL, *Rheinische Lebensbilder* 3, Düsseldorf 1968.

21. Objetivo de esta asociación era profundizar, mediante la difusión de buenos escritos, la convicción católica, oponiendo además un paralelo de gran calidad a la literatura liberal propagada en Renania. Los fundadores, Franz X. Dieringer (profesor de dogmática en Bonn y consejero de Geissel), Frhr. Max von Loë y August Reichensperger, procedían de los sectores que siguieron proporcionando todavía los dirigentes del movimiento de asociaciones (clero, nobleza, intelectuales burgueses). W. SPAEL, *Das Buch im Geisteskampf. 100 Jahre Borromäus-Verein*, Bonn 1950.

do por Wilhelm Arnoldi (1798-1864), cuyo nombramiento como obispo de Tréveris (1842) había sido igualmente facilitado por el cambio de rumbo de la política eclesiástica[22]. Arnoldi organizó en 1844 la peregrinación a la santa túnica, que con más de un millón de peregrinos se convirtió en una manifestación imponente y nada común del fortalecimiento del catolicismo, pero que fue violentamente hostilizada por muchos protestantes y liberales como desafío al espíritu del siglo. Éste fue el pretexto externo para la división del catolicismo alemán[23] que, como corriente nacional y trivialmente racionalista contra la renovación eclesiástica en Alemania oriental y central, desencadenó una agitación eficaz en un principio.

Este movimiento de poca duración se servía fundamentalmente de argumentos no eclesiásticos, sobre los que no se podía fundar una comunidad eclesial, y así vino a desembocar parte en el protestantismo y parte también en grupos populistas. Grandes méritos en la defensa contra los ataques del catolicismo alemán se granjeó Melchior v. Diepenbrock (1789-1853), destacado discípulo de Sailer, que una vez superados algunos reparos de círculos rígidamente católicos, fue nombrado obispo príncipe de Breslau en 1845[24]. Contrariamente al activismo defensivo y combativo de Geissel, Diepenbrock se atuvo firmemente a la actitud fundamental y al amplio concepto de Iglesia de su maestro, con lo que se granjeó la plena confianza de Federico Guillermo IV; en medio de la consolidación ultramontana supo conservar una marcada conciencia de la autonomía episcopal.

En Baviera las cosas al principio transcurrieron exactamente por los cauces señalados por Luis I desde su elevación al trono[25]. A la revolución sucedió también aquí un acentuamiento más con-

22. Biografía por J. KRAFT, Tréveris 1862, ²1865; A. THOMAS, NDB 1, 390s.

23. Los dirigentes del movimiento fueron Johannes Ronge (1813-87) y Johann Czerski (1813-93). K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, Hannover ⁴1930, 181-221; id., LThK² III, 279; H.J. CHRISTIANI, *J. Ronges Werdegang bis zu seiner Exkommunikation*, Breslau 1924.

24. Biografías por H. FÖRSTER, Breslau ³1878, y J.H. REINKENS, Leipzig 1881; H. FINKE, «Westfäl. Zeitschr.» 55 (1897); J. JUNGNITZ, *Die Beziehungen des Kard. s M. v. Diepenbrock zu Kg. Friedrich Wilhelm IV*, Breslau 1903; F. VIGENER, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus*, Munich 1926; J.H. BECKMANN, en *Westfäl. Lebensbilder*, I, Münster 1930; id., HJ 55 (1935); A. NOWACK, *Ungedruckte Briefe von und an Kard. M. v. Diepenbrock*, Breslau 1931; *M. Kard. v. Diepenbrock, Gedenkschrift*, pub. por E. BRÖKER, Bocholt 1953; J. GLOSSNER-GITSCHNER, NDB 3, 651s.

25. Cf. cap. XIII, p. 368.

servador de la entera política. El rey logró asociar el sistema de Iglesia de Estado y la renovación rigurosamente eclesiástica; dado que fomentaba notablemente a la Iglesia, la curia hizo concesiones a su regalismo, incluso en la disputa sobre los matrimonios mixtos, en la que Gregorio XVI intentó al principio imponer las normas canónicas[26]. La santa sede, cediendo a la insistencia del rey y de su gobierno, condescendió por última vez en esta cuestión tan importante para la renovación católica. Una instrucción[27] dirigida a los obispos bávaros (12 de septiembre de 1834) contenía las mismas concesiones que había hecho Pío VIII a Prusia. Luis, que contrariamente a los gobernantes de Berlín conocía los límites de la condescendencia romana, se dio por satisfecho con este compromiso.

El círculo agrupado en torno a Ringseis, Baader, Görres y Döllinger alcanzó en los años treinta su más amplio influjo. Entre sus miembros más jóvenes destacaron, además de Phillips, el jurista Karl Ernst von Moy de Sons (1799-1867) y el teólogo Friedrich Windischmann (1811-61, hijo del filósofo de Bonn). Por Phillips estuvo influenciado el ministro del interior Carl August von Abel (1788-1859), que desde 1837 fijó el rumbo del ministerio. Se apoyó deliberadamente en las tradiciones católicas del Estado en Baviera y practicó una política católica sumamente conservadora y al mismo tiempo militante; los convertidos fueron favorecidos y se dificultó la fundación de nuevas parroquias evangélicas.

El encargo de Abel fue sintomático para con la reacción de Luis I ante el agudizamiento de la política eclesiástica en Prusia. Precisamente durante el conflicto de Colonia creyó el rey tener que actuar como *defensor ecclesiae*[28], y sólo gracias al apoyo de Abel pudo el punto de vista católico ser defendido, principalmente desde Baviera, mediante publicaciones (v. supra). El conflicto de Colonia y la toma de partido de Luis I originaron en

---

26. Breve *Summo iugiter studio* (27 de mayo de 1832). Texto, BERNASCONI I, 140ss.

27. Texto, BERNASCONI I, 459ss.

28. En ello el rey mismo, por su concepción historicizante del cargo, no vacilaba en remitirse a las tradiciones católicas de contrarreforma de la casa de Wittelsbach. HACKER, l.c. 106. Sobre la reacción del rey frente al conflicto de Colonia, cf. también J. GRISAR, *Bayern und Preussen zur Zeit der Kölner Wirren* (tesis mecanografiada), Munich 1923.

Baviera un nuevo auge del movimiento católico y principalmente de su ala intransigente. En el ardor de la contienda fue relegado a segundo término el legado conciliante de Sailer. Comenzó un breve período de estrecha inteligencia entre Munich y Roma; ya hemos mencionado la mediación de Luis en el apaciguamiento del conflicto de Colonia; el rey, siguiendo el ejemplo de Prusia, dejó también libre, ya en 1841, la correspondencia entre los obispos de su Estado y la curia romana.

En el nombramiento de los obispos siguió Luis I en general una línea media, pero ya el nombramiento del joven Reisach[29] como obispo de Eichstätt (1836) significó un reforzamiento de los factores combativos. Reisach, que tenía afinidad personal con Gregorio XVI, fue el primer curialista propiamente dicho entre los obispos alemanes del siglo XIX.

Mientras que la mayoría de sus colegas trataron de conservar una cierta autonomía, siquiera fuese limitada, dentro del marco del ultramontanismo, él quería orientar todas las estructuras y formas de vida eclesiástica conforme a las normas y modelos romanos.

Mientras que el rey, tras el apaciguamiento de la política eclesiástica, intentó volver a la moderación, los dirigentes católicos se mantuvieron en la dirección seguida anteriormente. Su intransigencia encubierta con demasiada frecuencia por Abel[30], aumentó, volviéndose ahora incluso contra el sistema de Iglesia de Estado

---

29. Karl August von Reisach (1800-69), terminados sus estudios en el Colegio Germánico, fue en 1830 prefecto de estudios en el colegio romano de la congregación de Propaganda, en 1836 obispo de Eichstätt, en 1841 obispo auxiliar y en 1846 arzobispo de Munich-Freising, y en 1855, tras diferencias con el rey Maximiliano II, cardenal de curia (cf. cap. XXIX). Como tal, dirigió las negociaciones para los acuerdos de la santa sede con Württemberg y Baden y fue miembro de las principales congregaciones. Desde 1865 fue además miembro de la comisión responsable de la preparación del Vaticano I, y desde 1867 presidente al mismo tiempo de la comisión conciliar de política eclesiástica. H. RALL, LThK² VIII, 1151s.

30. En la oposición de Baader y Diepenbrock (hasta 1845 deán de Ratisbona) contra esta intransigencia, que viene por cierto sugerida por el constante y violento anticatolicismo de muchos protestantes, así como por el sistema de Iglesia nacional de Alemania sudoccidental, se anuncian los contrastes entre católicos durante los años cincuenta y sesenta. Cf. cap. XXIX, p. 696s.

Si bien Döllinger, en la crisis de 1847, ponía en guardia contra rigores innecesarios, por lo demás pertenecía totalmente a la corriente combativa. Con muchos artículos en las «Historisch-Politische Blätter», y sobre todo con su historia de la reforma (3 vols., Ratisbona 1846-48), dirigida contra Ranke, participó en la polémica contra el protestantismo.

del rey, alterando la paz interna del país y dando constantemente pábulo a los violentos ataques liberales contra el ministerio.

Reisach, arzobispo de Munich desde 1846, y Windischmann, al que nombró su vicario general, tuvieron no poca responsabilidad del agudizamiento de la situación. La consecuencia fue un progresivo alejamiento entre el movimiento católico y el rey, que volvió a su anterior aversión contra exageraciones eclesiásticas y subrayó de nuevo, más fuertemente, sus derechos de soberanía sobre la Iglesia. Decayó la influencia de Abel, que a fines de 1846 tuvo que abandonar la política eclesiástica. Pocos meses después, en conexión con el caso Lola Montes, que condujo a la revolución, estalló la crisis abierta. Una vez que se hizo público un memorándum de Abel contra la naturalización de la querida del rey, el ministro y sus colegas hubieron de ceder el paso a un gabinete liberal, y también funcionarios y profesores católicos dirigentes perdieron sus cargos.

En Alemania sudoccidental, las leyes impuestas en 1830 a la Iglesia y aplicadas desde entonces rigurosamente[31] impidieron cualquier desenvolvimiento un tanto libre de la vida eclesiástica. Los obispos se veían restringidos substancialmente a los derechos de consagración, no podían surgir comunidades supradiocesanas, el clero, por su dependencia de los departamentos eclesiásticos del Estado, se alejó de sus obispos. Como en la vecina Suiza, las tensiones internas agravaron la situación: la renovación eclesiástica echó raíces sólo lentamente; muchos sacerdotes seguían vislumbrando en la vinculación josefinista al Estado una superior garantía para una conveniente acción eclesial, que en la estrecha unión con Roma; una parte considerable del clero sacó consecuencias radicales de las reformas de Wessenberg y exigía una democratización en gran escala, y no raras veces se avino a una solidarización con movimientos políticos paralelos.

Los dos primeros arzobispos de Friburgo, Bernhard Boll (1756-1836, arzobispo desde 1827)[32] e Ignaz Anton Demeter (1773-1842)[33], trataron de granjearse con condescendencia la compla-

31 Cf. cap. VII, p. 246s.

32. P.P. ALBERT, FreibDiözArch 56 (1928), J. KLEIN, ibid. 61 (1933); W. MÜLLER, LThK² II, 570.

33. W. REINHARD - H. BASTGEN, FreibDiözArch 56 (1928); H. SCHIEL, ibid. 57 (1929); H BAIER, ibid. 61 (1933); W. MÜLLER, NDB 3, 591; LThK ²III, 214s.

cencia del Estado y llevaron adelante las reformas litúrgicas de Wessenberg. Demeter se opuso al movimiento sinodal; obtuvo que se abriese un convictorio estatal de teólogos y que fuesen destinados a la universidad de Friburgo dos destacados teólogos, el catequeta Hirscher y el dogmático Staudenmaier. También el arzobispo Hermann von Vicari, paladín consecuente de la libertad de la Iglesia después de la revolución [34], tuvo que hacer muchas concesiones en los primeros años de su largo episcopado, pero de todos modos, bajo la impresión del conflicto de Colonia, pudo imponer el derecho canónico matrimonial.

Los primeros obispos de Maguncia y Rottenburg, Joseph Vitus Burg (1786-1833) [35] y Johann Baptist von Keller (1774-1845) [36] respectivamente, eran josefinistas convencidos y fueron durante largos años hombres de confianza de los gobiernos. Los débiles esfuerzos de Keller por establecer un equilibrio entre las diferentes facciones de su obispado fracasaron, y el movimiento de renovación, que tenía su apoyo intelectual en la escuela de Tubinga, le era interiormente indiferente. Sólo bajo la presión de Roma y de la opinión pública católica, trabajó por una mayor libertad eclesiástica; una moción que a este objeto presentó en la Dieta, fue desestimada.

Las más importantes iniciativas para la liberación de la Iglesia del control policíaco del Estado en Alemania sudoccidental partieron de seglares, con lo cual se produjeron los primeros conatos para la formación de partidos católicos. En Baden se hicieron notar Heinrich Bernhard von Andlaw-Birseck (1802-71) [37] y Franz Josef Buss (1803-78, desde 1836 profesor de ambos Derechos en Friburgo) [38]. Andlaw propugnó una corriente conse-

---

34. Vicari (1773-1868) había sido desde 1802 consejero eclesiástico, y desde 1816 oficial en Constanza. En 1827, como único miembro de la curia de este obispado, había sido trasladado como canónigo a Friburgo, donde fue obispo auxiliar desde 1832. Sobre la actividad de Vicari desde 1848, v. infra, cap. XXIX, p. 705s, cap. XI, p. 941.

Biografías insuficientes por L. v. KÜBEL, Friburgo de Brisgovia 1869, H. HANSJAKOB, Wurzburgo 1873, R. AICHELE, Stuttgart 1932. A. RÖSCH, FreibDiözArch 55 (1927); H BASTGEN, ibid. 56 (1928), 57 (1930); W. MÜLLER, LThK² X, 764s.

35. L. LENHART, «Jb. für das Bistum Mainz» 2 (1947); id. LThK² X, 786; A. PH. BRÜCK, NDB 3, 43.

36. HAGEN R. I.

37. Biografía por F. DOR, Friburgo de Brisgovia 1910; M. WELLNER: NDB 1, 272.

38. Biografía por F. DOR, Frisburgo 1910; J. DORNEICH, *Der badische Politiker F.J. Buss* (tesis, Friburgo 1921); R. LANGE, *F.J. Ritter v. Buss und die soziale Frage seiner Zeit*, Friburgo 1955; J. DORNEICH, NDB 3, 72s.

cuentemente conservadora, mientras que Buss persiguió una síntesis de fuerzas conservadoras y liberales. Buss desarrolló por su cuenta la doctrina de la sociedad corporativa y acentuó la responsabilidad individual de uno mismo más que los románticos políticos vieneses. Fue el primero en señalar que la primera misión de los católicos alemanes, junto con el logro de la libertad de la Iglesia, era la solución de los problemas sociales. En Württemberg, la nobleza católica de Suabia superior, teniendo a la cabeza al conde Konstantin von Waldburg-Zeil y al barón von Hornstein, practicó la oposición, basada en general en motivos conservadores, contra el sistema de Iglesia de Estado[39].

Metternich se dedicó desde 1830 con más energía que antes a la alianza con la Iglesia. Más que por convicción religiosa, indudablemente auténtica, se dejó llevar a ello por los motivos de política estatal ya mencionados[40]. Ahora estaba totalmente convencido de que el poder de orden universal y autoritario de la Iglesia católica y la monarquía supranacional de los Habsburgo tenían que unirse por necesidad interna contra las fuerzas revolucionarias. Al mismo tiempo le interesaba realzar en el mundo católico el prestigio de Austria, empañado por el josefinismo, así como su repercusión en la posición internacional y alemana de la misma[41]. El canciller logró sin dificultad confirmar a Gregorio XVI en sus principios reaccionarios; la ayuda militar prestada al Estado de la Iglesia en 1830-31 aumentó la solidaridad. Más difícil era hacer las concesiones de política eclesiástica deseadas por el papa y reconocidas en gran parte como necesarias por Metternich. A ello seguía oponiéndose la burocracia liberal, que todavía consideraba al josefinismo como uno de los más fuertes pernos de la monarquía.

De todos modos, el canciller se había granjeado entre tanto considerable influjo en la política interna, que pese a grandes dificultades siguió desarrollando bajo el reinado del emperador Fernando, incapaz de gobernar (1835-48)[42]; además, el testa-

---

39. Waldburg-Zeil se sirvió más y más de argumentos liberales y en 1848 pasó al campo liberal.

40. Cf. cap. VII, p. 250 y cap. XIII, p. 366s.

41. Discurso de Metternich en la conferencia de Estado de 13 de junio de 1841; HUSSAREK, l.c. 688ss; WEINZIERL-FISCHER, l.c., 24.

42. El violento antagonismo de Metternich con el ministro Kolowrat, que tenía

mento de política eclesiástica de Francisco II, inspirado en parte por él, le había autorizado formalmente a la revisión de las leyes josefinistas [43]. Metternich perseguía desde entonces una cautelosa coordinación de ambos poderes: las contradicciones entre el derecho civil y el canónico debían eliminarse de común acuerdo, distinguiendo al mismo tiempo cuidadosamente las reivindicaciones de ambas partes [44]. En ello eran colaboradores del canciller, guiados por análogos sentimientos, Jarcke [45] y, cada vez en mayor medida, el abad titular Joseph Othmar von Rauscher (1797-1875) [46], que procedía de una familia de funcionarios ligada al Estado y había recibido su impronta espiritual en el círculo de Hofbauer; un estrecho acuerdo se produjo entre el canciller y el nuncio Viale-Prelà, que ejercía sus funciones en Viena desde 1845. Las gestiones de Metternich y de sus colaboradores prepararon el concordato de 1855, pero anteriormente a 1848 no lograron un éxito completo, quedando por el momento arrumbados en comisiones.

Se lograron, sin embargo, resultados parciales, como por ejemplo, en la cuestión de los matrimonios mixtos, que también en Austria representaba un serio problema, hecho todavía más actual bajo la impresión del conflicto de Colonia. Hacía tiempo que la curia exigía, como el más importante prerrequisito para la normalización de las relaciones, la abrogación de las leyes josefinistas sobre el matrimonio, que hacían caso omiso de la legislación matrimonial tridentina. Contra Kolowrat logró Metternich que se iniciaran las negociaciones bilaterales propuestas por Roma desde

---

asiento juntamente con él en la conferencia de Estado que dirigía los asuntos del gobierno por el emperador Fernando, se extendía también a la política eclesiástica. Kolowrat era josefinista convencido. SRBIK, l.c., 8s, 42ss, etc.

Con la expulsión tan cruel como imprudente de los *Inklinanten* de Zillertal, ordenada por el gobierno el año 1837 en interés de la unidad de fe del Tirol, recibió nuevo impulso la resistencia liberal contra la política eclesiástica reaccionaria de Viena. La expulsión era compatible con el art. 16 del pacto federal, ya que los *Inklinanten* no formaban parte de ningún partido religioso reconocido.

43. Texto, WEINZIERL-FISCHER, l.c., 18.

44. Metternich deseaba, entre otras cosas, que se facilitase la correspondencia entre los obispos y el papa, que sólo estaba permitida a través de las autoridades públicas, que se restableciesen las relaciones de los superiores religiosos austríacos con sus superiores mayores romanos, y que se volviese a permitir el estudio de la teología en el Colegio Germánico. Cf. el discurso de Metternich citado en la nota 41; SRBIK, l.c., 44s.

45. Cf. supra, p. 528.

46. Sobre Rauscher, véase, además de la biografía por WOLFSGRUBER: M. HUSSAREK, AÖG 109 (1922), 112 (1933); E. WEINZIERL-FISCHER, en *Grosse Oesterreicher*, XI (1957).

1839. También el resultado de las negociaciones obtenido en 1841 [47] respondía a las ideas del canciller, que sostenía firmemente la tolerancia y la libertad de conciencia, supuesto que éstas fueran compatibles con su concepción del Estado. Para Hungría fue reconocida expresamente la validez del matrimonio mixto celebrado ante un párroco acatólico. Para las demás partes de la monarquía, la validez de los matrimonios mixtos contraídos sin obligación de educar católicamente a los hijos, se hizo depender de la asistencia pasiva del párroco católico, que no podía ser denegada por el clero.

En Suiza, la revolución de julio acabó con el predominio de la idea conservadora del Estado, y la regeneración logró imponer en doce cantones constituciones democráticas liberales. A consecuencia de la transformación, también numerosos católicos formularon deseos de reforma bajo impronta josefinista wessenberguiana, que hallaron apoyo entre los liberales. Los siete cantones que en 1832 habían hecho causa común con vistas a una modificación liberal de la constitución federal, también en las conferencias de Baden de 1834 formularon un programa común de política eclesiástica. En él exigían la soberanía eclesiástica del Estado en la medida impuesta en Alemania sudoccidental [48] (entre otras cosas, el *placet* para los decretos eclesiásticos, vigilancia del Estado sobre sínodos, provisión de cargos, tribunales y escuelas de la Iglesia, juramento de los eclesiásticos), así como unificación e independización de la Iglesia en sentido de Iglesia nacional (creación de una provincia eclesiástica suiza, con Basilea como arzobispado, ampliación de los derechos episcopales con respecto al papa y a la nunciatura). Los conventos perderían su exención y estarían sujetos a impuestos para fines sociales.

Los artículos de Baden agudizaron en forma duradera los contrastes entre los católicos, como también entre católicos y liberales. Fueron condenados por el episcopado y por el papa [49], y fueron reprobados por la gran mayoría de la población católica en votación libre. Las fuerzas liberales radicales intensifica-

---

47. Breve de Gregorio XVI de 30 de abril de 1841; Instrucciones del cardenal secretario de Estado de 30 de abril y de 22 de mayo de 1841. Textos: BERNASCONI III, 122ss, 125s, 132ss. C. también O. WEINBERGER, «Zschr. für öffentl. Recht» 5 (1925).

48. Cf. supra, p. 535s y cap. VII, p. 245ss.

49. Encíclica de Gregorio XVI de 17 de mayo de 1835. Texto: BERNASCONI II, 32-36.

ron luego su hostilidad contra los católicos, y el contraste, originariamente político, entre los estamentos liberales y conservadores se desplazó al terreno de las convicciones religiosas. Los católicos liberales que habían alcanzado gran influencia política en los cantones de Aargau, St. Gallen y Solothurn, trataron de imponer su programa a la mayoría. El más extremista fue el cantón de Aargau, que el año 1841 y en contra de la constitución, suprimió todos los conventos [50].

La exasperación general de los católicos, que no pudo calmarse con el restablecimiento de algunos conventos femeninos, llevó a la caída de los liberales en la vecina Lucerna. El nuevo gobierno católico volvió a llamar a los jesuitas, con lo que suscitó violentas reacciones no sólo entre los radicales, sino en todo el protestantismo suizo [51]. Por ambos lados, fuerzas combativas fueron definiendo más y más el campo. Una vez que en 1844 los radicales organizaron campañas de guerrillas para derribar al gobierno de Lucerna y se hizo propaganda de una amplia revisión de la constitución federal en sentido liberal centralista, los cantones católicos [52], que en el mantenimiento sin restricciones de su soberanía veían el requisito inalienable de la libertad de la Iglesia, se reunieron en una alianza defensiva. Los requerimientos de la Dieta, supremo órgano federal, a disolver aquella confederación especial (1846-47) fueron desatendidos. Acto seguido, la Dieta decidió el empleo de la fuerza militar.

En la breve guerra de la confederación especial, última guerra religiosa en Europa central, sucumbieron los cantones católicos [53]. La mayoría liberal de la Dieta, cuya victoria fue celebrada estrepitosamente por el movimiento liberal en toda Europa e in-

---

50. Entre ellos, las célebres abadías de Muri, benedictina, y de Wettingen, cisterciense, cuyas comunidades hallaron nuevos hogares en Austria (Bolzano-Gries y Bregenz-Mehrerau).

51. Los viejos resentimientos anticatólicos de la Suiza reformada habían vuelto a incrementarse tras el nuevo fortalecimiento del catolicismo y sobre todo tras las conversiones sensacionales del estudioso de derecho público de Berna, von Haller (cf. cap. XIII, p. 366-374) y del obispo de Schaffhausen, Friedrich Hurter (1787-1863).

52. Friburgo, Lucerna, Schwyz, Unterwalden, Uri, Wallis, Zug.

53. En vano se había esforzado Metternich por lograr la intervención de las potencias europeas en favor de los cantones católicos y con ello en favor del sistema de 1815. Cf. E. STREIFF, *Die Einflussnahme der europäischen Mächte auf die Entwicklungskämpfe in der Schweiz 1839-45*, Zurich 1931; además NÄF, l.c., passim, y SRBIK, l.c., 160-174.

fluyó como un estímulo en el entero rumbo de las cosas del año 1848, podía ya realizar sus planes. En diferentes cantones fueron suprimidos conventos, varios de los cantones vencidos recibieron gobiernos liberales y partidarios de la Iglesia de Estado, la constitución federal votada en 1848 contenía la discriminatoria proscripción de los jesuitas. Los católicos suizos fueron relegados a un *ghetto*, al que en adelante se adaptaron espiritual y socialmente. La vinculación con Roma se intensificó, en el interior se persiguió la mayor cohesión posible, en numerosas asociaciones fueron confesionalizados todos los sectores de la vida. Fueron evitados los enfrentamientos con nuevas ideas, la participación en la vida del Estado se restringió a lo absolutamente indispensable. Los principios e intereses católicos fueron equiparados a los de la corriente ultramontana conservadora.

XXI. Gran Bretaña e Irlanda (1830-1848)

Por Patrick J. Corish

Profesor de la Universidad de Maynooth, Irlanda

BIBLIOGRAFÍA: *The Letters of the Most. Rev. John MacHale*, Dublín 1847; W.J. FITZPATRICK, *The Life Times and Correspondence of Right Rev. Dr. Doyle*, 2 vols., Dublín 1880; B. O'REILLY, *John MacHale, Archbishop of Tuam*, 2 vols., Nueva York 1890; J. HEALY, *Maynooth College 1795-1895*, Dublín 1895; W. WARD, *The Life and Times of Cardinal Wiseman*, 2 vols., Londres 1897; B. WARD, *The Sequel to Catholic Emancipation 1830-50*, 2 vols., Londres 1915; J.E. HANDLEY, *The Irish in Scotland 1798-1845*, Cork 1943; J.D. FITZPATRICK, *Edmund Ignatius Rice*, Dublín 1945; D. GWYNN, *O'Connell, Davis and the Colleges Bill*, Cork 1948; M. TIERNEY (dir.), *Daniel O'Connell*, Dublín 1949; J.F. BRODERICK, *The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England*, Roma 1951; R.B. MACDOWELL (dir.), *Social Life in Ireland 1800-1845*, Dublin 1957; T.J. WALSH, *Nano Nagle and the Presentation Sisters*, Dublín 1959; R. CHAPMAN, *Father Faber*, Londres 1961; J.A. JACKSON, *The Irish in Britain*, Londres 1963; B. FOTHERGILL, *Nicholas Wiseman*, Londres 1963; K.B. NOWLAN, *The Politics of Repeal*, Londres 1965; O. CHADWICK. *The Victorian Church*, I, Londres 1966; J. HICKEY, *Urban Catholicism in England and Wales from 1829 to the Present Day*, Londres 1967; D.H. AKENSON, *The Irish Education Experiment*, Londres 1970.

Se han publicado las siguientes secciones de P.J. Corish (dir.), *A History of Irish Catholicism:* D. Gwynn - J.E. Handley, *Great Britain,* Dublín 1968; T.P. Cunningham, *Church Reorganization;* T.P. Kennedy, *Church Building;* J. Corkery, *Ecclesiastical Learning,* Dublín 1970; I. Murphy - S.V.O. Súilleabháin - F. McGrath, *Catholic Education,* Dublín 1970.

De la abundante literatura sobre el *movimiento de Oxford* y, en particular, sobre John Henry Newman, citamos:

FUENTES: *Newman's Works,* Londres 1868-81 (edición estándar); A. Mozley (dir.), *Letters and Correspondence of John Henry Newman during his Life in the English Church,* 2 vols., Londres 1891; *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and Others 1839-45,* Birmingham 1917; H. Tristram (dir.), *John Henry Newman, Autobiographical Writings,* Londres 1956; C.S. Dessain - V. Blehl, *The Letters and Diaries of John Henry Newman,* vol. xi-xx (1845-63), Londres 1961-70 (prosigue la edición al cuidado de la Oxford University Press).

BIBLIOGRAFÍA: H. Tristram - J. Bacchus, *Newman,* DThC xi, 327-398; R.W. Church, *The Oxford Movement,* Londres 1891; P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e^ siècle,* 3 vols., París 1899-1906; W. Ward, *The Life of John Henry Newman,* 2 vols., Londres 1912; M. Laros, *Newman,* Maguncia 1921; H. Tristram, *Newman and his Friends,* Londres 1933; J. Guitton, *La philosophie de Newman,* París 1933; M. Nédoncelle, *La philosophie religieuse de J.H. Newman,* Estrasburgo 1946; G. Söhngen, *Newman, sein Gottesgedanke und seine Denkersgestalt,* Bonn 1946; H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans,* Stuttgart 1948; H. Fries - W. Becker (dirs.), *Newman-Studien,* Nuremberg 1948ss; F. McGrath, *Newman's University: Idea and Reality,* Londres 1951; J. Seynaeve, *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture,* Lovaina 1953; J.H. Walgrave, *Newman, le développement du dogme,* París-Tournai 1957; H. Fries, *Newmans Beitrag zum Veständnis der Tradition,* en M. Schmaus (dir.), *Die mündliche Überlieferung,* Munich 1957, 281-308; G. Biemer, *Überlieferung und Offenbarung: Die Lehre von der Tradition nach J.H. Newman,* Friburgo 1960; J. Artz, *Der Ansatz der Newmanschen Glaubensbegründung,* en *Newman Studien* iv (1960) 249-268; A.T. Bochraad - H. Tristram, *The Argument from Conscience to the Existence of God according to John Henry Newman,* Lovaina 1961; F. Mc Grath, *The Consecration of Learning,* Dublin 1962; J. Altholz, *The Liberal Catholic Movement in England,* Londres 1962; H.A. MacDougall, *The Acton-Newman Relations,* Nueva York 1962; M. Trevor, Newman, 2 vols., Londres 1962; C.S. Dessain, *John Henry Newman,* Londres 1966.

El catolicismo inglés había soportado las leyes penales como pequeña comunidad dominada por una aristocracia seglar, pero ya antes del acta de emancipación de 1829 estaban en acción

factores que habían de modificar su carácter. Bajo el influjo del romanticismo había habido una serie de convertidos célebres, entre ellos Kenelm Digby (1823), Ambrose Philipps de Lisle (1825), George Spencer (1829) y el arquitecto del neogótico August Welby Pugin (1834). Estos convertidos se sometían con la imaginable dificultad a encuadrarse en el catolicismo tradicional, que no cesaba de mirar con recelo el entusiasmo religioso y sólo a duras penas iba saliendo de su larga tradición de aislamiento.

Si bien estos convertidos, que partiendo del romanticismo habían dado con el camino de la Iglesia, suscitaban esperanzas de conversiones en masa, su influjo era mucho menor que el del movimiento de Oxford. Éste surgió de un cierto descontento dentro de la Iglesia de Inglaterra, que miraba más a la Roma contemporánea que a la Iglesia de la edad media. Sobre la necesidad de reforma de la Iglesia había bastante unanimidad. En cambio, no era tan claro cómo tenía que hallarse la fuerza espiritual para una reforma, tanto más cuanto que la Iglesia estaba controlada bajo diferentes aspectos por el parlamento, desde 1829 abierto a hombres de todas las confesiones cristianas.

La crisis surgió en 1833, cuando el parlamento disolvió cierto número de obispados protestantes en Irlanda. Ahora bien, aunque apenas si se podía negar que aquellas diócesis eran superfluas para las necesidades del protestantismo irlandés, sin embargo, aquella medida suscitó la cuestión del control del parlamento en general, y entonces se discutió incluso la posibilidad de dejar las cosas a la iniciativa privada. En Oxford, cierto número de personalidades prominentes llegaron a la conclusión de que, según la teoría de Erasto, sólo se podía orillar eficazmente el peligro de subordinación de la Iglesia al poder del Estado, si la Iglesia misma se reformaba.

Los dirigentes de este grupo eran clérigos de la Iglesia nacional. Algunos de ellos, como Keble y Pusey, permanecieron fieles a la misma, mientras que otros, sobre todo los representantes de la generación más joven, como Ward y Faber, se convirtieron al catolicismo. El más célebre de estos convertidos fue John Henry Newman (1801-90). Aunque Newman no fue el líder oficial del movimiento, sin embargo, debido a sus dotes de carácter e intelectuales, se convirtió en su centro espiritual.

El globalizador sentido de la religión y de la responsabilidad por los hombres de que estaba dotado Newman, así como también su vinculación desde siempre a la Escritura y a los padres de la Iglesia, pueden seguirse retrospectivamente hasta una crisis juvenil del año 1826, centrada en lo espiritual. El año 1817 fue elegido como *fellow* por Oriel, aunque sólo había obtenido un grado que no respondía a las previsiones. En 1825 fue ordenado y nombrado vicario de la iglesia universitaria de St. Mary. En aquellos años comenzó a desarrollar sus ideas sobre la Iglesia: la Iglesia como lazo de unión del hombre con Cristo, sobre la base de su doctrina apoyada en la tradición, de sus sacramentos y de la sucesión apostólica de su jerarquía. Cuando en 1833 sobrevino la crisis, Newman había alcanzado ya considerable influjo en los círculos religiosos de Oxford.

La protesta comenzó el 14 de julio con el sermón de Keble sobre *La apostasía nacional.* Fue proseguida en los escritos que se dieron a conocer como *Tracts for the Times,* a consecuencia de los cuales el grupo anglocatólico alcanzó imprevistamente una posición de fuerza en la Iglesia nacional[1]. El grupo tropezó con resistencia, aunque Newman, en los tratados compuestos por él mismo, optó por una inteligencia de la Iglesia anglicana como la vía media entre los errores del protestantismo por un lado y los de Roma por otro —la vía media invocaba contra ambas la antigüedad, la Escritura y los Padres—, como también tomó posición contra lo que a sus ojos representaba una constante amenaza para el anglicanismo, a saber, el *liberalismo* que pretende someter al juicio humano la verdad de la revelación[2].

Poco a poco se vio Newman forzado a reconocer que la antigüedad no puede en sí considerarse como fuente de la autoridad de la Iglesia en la actualidad. La catolicidad, y no la antigüedad sola, era la piedra de toque; ahora bien, la catolicidad, afirmaba él, se hallaba sólo incompletamente en las ramas anglicana, romana y oriental de la Iglesia, y Roma, pese a su elevado prestigio, había deformado su catolicidad con añadiduras al símbolo de la Iglesia primitiva. El tratado 90 apareció el 27 de febrero de

1. *Apologia* 76.
2. Véase los tratados 38, 40, 71; *The Prophetical Office of the Church* (1837); *Lectures on the Doctrine of Justification* (1838).

1841. En él se sienta la tesis de que los 39 artículos anglicanos no son incompatibles con la esencia del catolicismo. El tratado provocó una «brusca tempestad de indignación»[3] y fue condenado por la universidad y por 24 obispos. Acto seguido, Newman se retiró a Littlemore cerca de Oxford.

Más tarde refirió que entonces, si bien sólo se fue dando cuenta de ello gradualmente, en su calidad de miembro de la Iglesia anglicana, se hallaba «en su lecho mortuorio»[4]. Sin embargo, las añadiduras de Roma al símbolo primitivo seguían representando para él una verdadera dificultad. Sólo hay una fe, argumentaba en él el anglicano, y Roma no la ha salvaguardado; en realidad, su lectura de los padres lo exasperaba más y más contra la respuesta romana, según la cual «sólo hay una Iglesia, y los anglicanos no están en ella»[5]. Sin embargo, en 1843 estaba «mucho más seguro de que Inglaterra está en el cisma, que de que las añadiduras de Roma al símbolo de la fe no fueran desarrollos nacidos de una valiente y viva articulación del *depositum fidei*»[6]. Después de su sermón de 25 de septiembre sobre *The Parting of Friends*, se retiró de nuevo calladamente a la comunidad de seglares para entregarse a un trabajo que finalmente asumiría la forma de *Essay on the Development of Christian Doctrine*. Ya antes de su publicación había sido Newman recibido en la Iglesia católica, el 9 de octubre de 1845, por el pasionista italiano Domenico Barberi.

Bajo el influjo de Newman, algunos de sus amigos habían dado ya el mismo paso, y otros le seguirían después; sin embargo, las esperanzas de una conversión en masa no se vieron cumplidas, si bien muchos las abrigaban, sobre todo Nicholas Wiseman, que en 1840 había sido nombrado auxiliar del obispo Walsh en el distrito de Midland. Wiseman, que había nacido en España de padre irlandés y de madre española, se había formado en Ushaw y en el English College de Roma, del que fue rector en 1828. Sus conferencias londinenses, pronunciadas durante su estancia en Inglaterra en 1835, causaron gran sensación, no sólo por su erudición, sino también porque en ellas exponía algo que estaba situado más allá de la tradición ancestral e insular de la

3. *Apologia* 88.
4. Ibid. 147.
5. Ibid. 106.
6. Ibid. 208-209.

Inglaterra católica. En 1836, apoyado y estimulado por Daniel O'Connell, fundó la «Dublin Review», como órgano de la ciencia católica[7]. Cuando en 1840 volvió para siempre a Inglaterra, era la cosa más natural que pusiera grandes esperanzas en el movimiento de Oxford. Pero en aquella época los problemas apremiantes de los obispos de Inglaterra se situaban en el creciente número de inmigrantes católicos de Irlanda.

Ya en el siglo XVIII habían llegado los irlandeses en pequeño número a Inglaterra y sobre todo a Londres. La cuota de inmigrantes se elevó con el desarrollo de la industrialización de Inglaterra, sobre todo tras el acta de unión de 1800. Hacia 1840 había 450 000 católicos en Inglaterra y en Gales. La mitad de ellos habían nacido en Irlanda, y cerca del 80 por ciento eran irlandeses por nacimiento o por ascendencia. En Escocia vivían unos 150 000 católicos, de los cuales también el 80 por ciento eran de origen irlandés. Muchos católicos irlandeses servían en el ejército y en la armada, aunque la gran mayoría de ellos estaban empleados en trabajos industriales pesados, en los ferrocarriles, en puertos y minas, en la industria siderúrgica y en fábricas de tejidos. La mayoría de ellos eran muy pobres y vivían con espantosa estrechez en Londres y en las zonas industriales de Midland, Lancashire, del sur de Gales y de Escocia. Sólo con dificultad se adaptaban a la vida inglesa, que entonces —dado que el acta de reforma de 1832 había comenzado a influenciar la vida pública de una sociedad en transformación— se convertía en una democracia burguesa.

El proletariado irlandés era considerado con recelo y temor como germen de agitaciones políticas y radicales. La organización de la Inglaterra católica estaba mal equipada para el apostolado, de que tanta necesidad tenía, pero fueron precisamente las necesidades de este proletariado irlandés católico las que rompieron la forma tradicional, mucho más que la conversión de ingleses, por importante que ésta fuera. Si bien católicos ingleses acomodados se mostraron muy generosos, sin embargo, las iglesias y escuelas radicadas en aglomeraciones industriales tuvieron que ser construidas en su mayor parte con las aportacio-

7. El título era un reconocimiento del generoso apoyo financiero de O'Connell. Sin embargo, el periódico era de hecho un órgano inglés.

nes de los pobres [8]. Para las escuelas se podía esperar un cierto apoyo del Estado, ya que en Inglaterra la educación se seguía considerando primariamente como misión de las Iglesias, y así se fundaron organizaciones que proporcionaran adecuadamente estos recursos. El rápido crecimiento numérico de los católicos y los problemas de apostolado derivados del mismo dieron lugar, en 1840, a la multiplicación de los vicariatos apostólicos, elevados de 4 a 8.

Sin embargo, la erección de una jerarquía diocesana, debido al recelo de los católicos ingleses contra tal medida, sólo fue posible en 1850.

En Irlanda, la emigración a Inglaterra había contribuido muy poco a solucionar la búsqueda de puestos de trabajo a la población. La población de Irlanda se había elevado de unos 5 millones en 1780 a más de 8 millones en 1840. Sin embargo, sólo había industria en el Ulster protestante. En todas las demás regiones estaban en decadencia las ciudades y centros de aglomeración, ya que los productos de fábricas inglesas suplantaban a la industria local. Dos terceras partes de la población dependían directamente de la agricultura y formaban —sobre todo en el oeste— un gran proletariado agrícola sometido a condiciones de vida muy inseguras.

El acta de emancipación católica, de 1829, sólo había sido de escasa importancia para los problemas de los pobres. El poder político estaba estrechamente ligado con la propiedad, que en su mayor parte todavía seguía en manos protestantes. La Iglesia estatal protestante todavía exigía a cada uno el diezmo, aunque sus adherentes fueran en todas partes sólo una minoría, y en algunas zonas incluso una minoría muy exigua. Así, cuando O'Connell decidió que el movimiento político organizado para el logro de la emancipación católica, fuera puesto en marcha a fin de conseguir la revocación del acta de unión, pudo concluir convincentemente que el clero debía apoyar su nuevo movimiento como había apoyado el anterior, dado que la revocación era también un problema religioso, puesto que se había prometido a los

8. Para una descripción exacta del problema en una zona clave de Londres, puede verse: B. BOGAN, *The Great Link: A History of the St. George's Cathedral, Southwark, 1786-1958*, Londres ^{2}1958.

católicos la plena emancipación como contraprestación por la unión, pero en realidad no se les había otorgado.

La emancipación se había concedido en 1829 por el hecho de que la opinión pública política en el Reino Unido estaba en general convencida de lo necesario y razonable de tal acto. En el asunto de la revocación no existía semejante convicción; sin embargo, O'Connell logró organizar en Irlanda un poderoso movimiento que, pese a las rémoras por parte de los obispos, obtuvo la aprobación de la mayor parte del clero. Fue apoyado sobre todo por el influyente obispo de Kildare y Leighlin, James Doyle.

Cuando éste murió en 1834 a la edad de 48 años, ocupó su puesto John MacHale, que aquel año había sido nombrado arzobispo de Tuam, no obstante la oposición del gobierno.

El gobierno trató de poner un dique al descontento irlandés mediante leyes sociales, como la *Tithe Composition Act* (reglamentación del diezmo) y la nueva ley de los pobres, ambas del año 1838.

Sin embargo, ninguna de estas dos leyes era suficientemente radical para ser eficaz. El gobierno trató además de tener atado al clero irlandés, sobre todo mediante presión sobre Roma. En este punto su situación era difícil, puesto que eran inaceptables relaciones diplomáticas formales y el juramento de súbditos impuesto a los católicos en el acta de emancipación de 1829 los obligaba a jurar que el papa no tenía autoridad política alguna en el Reino Unido. Ahora bien, la curia de Gregorio XVI temía los peligros de una revolución y estaba, además, mal informada sobre la situación en Irlanda, y así en 1839 se llamó severamente al orden de modo especial a MacHale.

Cuando en 1841 llegaron al poder los *tories*, con Peel como primer ministro, estaban resueltos a sofocar el movimiento de revocación; ahora bien, en aquel momento era ya el arzobispo Murray de Dublín (1768-1852) casi el único obispo que todavía se oponía a este movimiento. Fueron dictadas nuevas leyes: en 1844 la *Charitable Bequests Act*, en 1845 la *Queen's Colleges Act* para la enseñanza superior, y también en 1845 la *Maynooth Act*, para la subvención oficial a este colegio. Se siguió ejerciendo presión sobre Roma, la cual finalmente logró una ins-

trucción, fechada el 15 de octubre de 1844 [9], en la que se requería a los sacerdotes que se mantuvieran alejados de la política. Sin embargo, este requerimiento era de tenor cauteloso e impreciso y se reservaba el juicio tocante al movimiento de revocación y al derecho de los seglares católicos a apoyarlo.

Pero ni las advertencias de Roma ni las leyes que trataban de aportar algún remedio pudieron impedir el apoyo de los clérigos al movimiento de revocación. Sin embargo, en 1846 se constituyó el movimiento *Joven Irlanda* como desafío al incalificable rechazo de la fuerza física por O'Connell. La salud de éste se hallaba ya quebrantada, y su muerte el año 1847, junto con la gran plaga de hambre de aquel año, pusieron fin al inmediato problema de la revocación.

A pesar de su pobreza, los católicos irlandeses construyeron iglesias, hospitales y escuelas. Las modestas capillas de penitencia fueron ampliamente reemplazadas. Para las escuelas y hospitales fueron de gran ayuda las nuevas congregaciones religiosas: las *Presentation Sisters* (1782), los *Irish Christian Brothers* (1802) y las *Sisters of Charity* (1815), las *Loreto Sisters* (1821) y las *Sisters of Mercy* (1831). Las *Sisters of Charity* inauguraron en 1834 el St.-Vincent-Hospital, primer hospital católico en Dublín.

Los recursos pecuniarios, sobre todo en el ámbito de la escuela, eran permanentemente insuficientes. Los resultados del primer censo de población, el año 1841, acusaban una cuota de analfabetos del 53 por ciento, y como quiera que se interprete esta cifra, no puede estar muy lejos de la realidad. En 1831, la *Stanley Act* había creado un sistema de gobierno para la enseñanza elemental, instituyendo un departamento nacional para la administración de la escuela simultánea y ofreciendo garantías para la fe de los alumnos. Los católicos irlandeses ya conocían sobradamente, por experiencia, el apoyo oficial a sociedades educativas que debían ganar a los niños para el protestantismo; sin embargo, el sistema propuesto en 1831 pareció ofrecer suficientes garantías, de modo que fue aceptado en gran escala, aunque en su aceptación de un control oficial de la enseñanza se adelantaba

---

9. Del cardenal Fransoni al arzobispo Crolly, de Armagh, (15 de octubre de 1844), reproducida en Broderick, *The Holy See and the Irish Movement for the Repeal of the Union with England*, 232s.

notablemente a los acontecimientos en la Inglaterra contemporánea. Un rescripto romano de 1841 dejó a la iniciativa de cada obispo la reglamentación escolar en su propia diócesis. Sólo el arzobispo de Tuam se negó a reconocer aquellas escuelas administradas por las autoridades del Estado. En cambio, los obispos no eran tan unánimes con respecto a la *Queen's Colleges Act* de 1845, relativa a la enseñanza superior no confesional. Este problema no fue solucionado hasta 1850 en el sínodo de Thurles.